Bibliothèque des HISTOIRES

Chronos

L'Occident aux prises avec le Temps

par

FRANÇOIS HARTOG

nrf

Éditions Gallimard

Bibliothèque des HISTOIRES

Chronos

L'Occident aux prises avec le Temps

par

FRANÇOIS HARTOG

nrf
Éditions Gallimard

Bibliothèque des histoires

FRANÇOIS HARTOG

CHRONOS

L'OCCIDENT
AUX PRISES AVEC LE TEMPS

GALLIMARD

À la petite Georgia

AVANT-PROPOS

Le présent indéductible

À quoi peut servir l'histoire ? Seulement —
et c'est beaucoup — à multiplier les idées —
et non à empêcher de voir le présent original — indéductible.

PAUL VALÉRY

Chronos, qui ou quel est-il ? La question n'est pas neuve, mais elle le redevient chaque fois que nous nous interrogeons sur le temps que nous vivons : le présent, le nôtre. Mais aussitôt survient la mise en garde de Paul Valéry, qui ne manquait pas une occasion de faire la leçon aux historiens qui, prétendant faire de la science, faisaient en réalité de la littérature. Dans ses *Cahiers*, où il notait au petit matin ses pensées du jour, il a souvent critiqué l'histoire qui, regardant en arrière, ne prévoyait que le lendemain de la veille. De leçon de l'histoire, il n'est évidemment plus question, mais d'une histoire à même de « multiplier les idées » : ce qui n'est pas si mal ou déjà beaucoup. Donner des idées, en multipliant les points de vue, c'est nous aider à voir ce que nous ne voyons pas, ne voulons pas ou ne pouvons pas voir, ce qui nous aveugle, nous fascine, nous effraie ou nous horrifie, bref le présent « indéductible[1] ».

Est-il pour autant pur surgissement ? Non, dans la mesure où il ne vient pas de nulle part et n'est pas fait de rien, il est un objet social, avec sa texture, comme une tapisserie où fils de chaîne et fils de trame s'entrecroisent pour lui donner ses couleurs et ses motifs propres. L'interrogation sur la texture du présent, qui a lancé ma réflexion sur le temps depuis mon livre *Régimes d'historicité*, c'est peu dire qu'elle persiste, puisqu'elle est la raison d'être de cette nouvelle enquête. Comme, chaque fois, le mouvement est celui d'un long détour[2]. Partir du présent pour y mieux revenir après des voyages lointains dans le temps. Cette fois-ci, il ne s'agit plus de partir de la rencontre douloureuse d'Ulysse avec l'historicité, quand il s'entend célébrer par le barde des Phéaciens comme s'il n'était plus, mais de commencer par nous transporter vers les tout débuts du christianisme et même sensiblement avant, pour saisir quelle révolution dans le temps a apporté la petite secte apocalyptique qui s'est séparée du judaïsme. Une révolution justement dans la texture du temps, par l'instauration d'un présent inédit. Pourquoi partir de si loin ? Parce que ce temps nouveau a marqué durablement, peut-être même à jamais, le temps de l'Occident. Parce que le temps moderne est, à tous les sens du terme, sorti du temps chrétien : il en vient et il l'a quitté.

Vivre pour les humains a toujours consisté à faire l'expérience du temps : enivrante parfois, douloureuse, souvent tragique et, à la fin, inéluctable. Faire face à *Chronos* a toujours été à l'ordre du jour des différents groupes sociaux : s'efforcer de le saisir ou chercher à lui échapper, travailler à l'ordonner, en le découpant, en le mesurant, bref prétendre le maîtriser : le croire et y faire croire. Multiples, innombrables même ont été, au cours des siècles, les façons d'y procéder à travers récits ordinaires ou mythiques, constructions religieuses, théologiques, philosophiques, politiques, théories

scientifiques, représentations artistiques, œuvres littéraires, projets architecturaux, aménagements urbains, inventions techniques et fabrication d'instruments pour le mesurer et pour rythmer la vie tant des sociétés que des individus. Rien de ce qui est humain ne lui est étranger, c'est-à-dire n'échappe à sa prise ou à son emprise.

Mais cette histoire-là, la plus connue, n'est qu'une partie de l'histoire : celle que les humains se sont racontée, celle qu'ils ont voulu retenir, car *Chronos*, ils l'avaient oublié ou négligé, excède de beaucoup le temps des hommes ou ce temps du monde que les Modernes ont fabriqué à leur usage et pour leur avantage, au point de croire qu'il pouvait se réduire, telle la « peau de chagrin » du roman de Balzac, au seul présent : presque jusqu'à s'abolir. Depuis notre entrée récente dans une nouvelle époque, celle désormais nommée Anthropocène, voilà qu'un temps tout à la fois immensément ancien et tout nouveau, qui n'est autre que celui de la Terre, est venu bouleverser toute notre économie du temps. Se trouvent, en effet, mises à mal, voire à bas les différentes stratégies de maîtrise du temps qui, élaborées et dispensées au cours des siècles, ont rythmé et régi l'histoire de l'Occident, à commencer par celle qui a clivé *Chronos*, en temps de la nature et temps des humains. Comment faire face à ce temps inédit pour nous, plus « indéductible » que jamais ? De quelle conversion du regard, voire conversion tout court, aurions-nous besoin ?

Chronos est l'omniprésent, l'inévitable, l'inéluctable, « l'enfant de la finitude », pour reprendre les derniers mots de la grande histoire philosophique du temps, que Krzysztof Pomian a déployée dans *L'ordre du temps*[3]. Mais il est d'abord celui qu'on ne peut saisir : l'insaisissable *Chronos*. Tel est bien le qualificatif qui apparaît, sitôt qu'on l'évoque, depuis les premiers récits grecs jusqu'à aujourd'hui, en passant par le fameux paradoxe d'Augustin dans ses *Confessions* :

aussi longtemps que personne ne lui demande ce qu'est le temps, il le sait ; sitôt qu'on lui pose la question, il ne sait plus.

Ainsi, au début des années 1920, un paisible horloger suisse, auteur d'un traité sur les horloges électriques, se croit encore obligé d'écrire qu'« on ne peut définir la substance du temps et qu'il est, métaphysiquement parlant, aussi mystérieux que la matière et l'espace[4] ». Sa remarque, qui ne vise sûrement pas à semer le trouble, n'est que le rappel d'une évidence partagée qui, pour le reste, n'empêche en rien de perfectionner la précision des horloges. Ce qui évidemment l'intéresse au premier chef. Dans *L'ordre du temps*, Pomian scrute ce qu'il désigne comme la « polysémie notoire » du mot temps. Aussi en vertu du « présupposé fondamental » qu'il existe une « pluralité de temps », préconise-t-il une « approche stratigraphique » du temps[5]. C'est là une méthode pour s'assurer une prise, non sur *Chronos* lui-même, mais sur les voies et les procédures par lesquelles on a cherché à le saisir[6].

Le physicien Carlo Rovelli, dans *L'ordre du temps*, le sien, publié en France en 2018, n'hésite pas à parler, de son côté, du « mystère » du temps. La première partie du livre montre comment, plus nos connaissances scientifiques « s'affinent », plus se « désagrège » la notion de temps ; dans la deuxième partie, il mène le lecteur vers le « monde sans temps » de la gravité quantique, tandis que la troisième partie est un retour vers le temps perdu, « notre temps familier ». Si bien qu'à la fin « le mystère du temps a peut-être davantage à voir avec ce que nous sommes qu'avec le cosmos[7] ». Bien incapable de me prononcer sur la gravité quantique comme monde sans temps, je retiens, au moins, son approche du problème et son parcours. Dans l'interminable débat lancé par les Grecs et dramatisé par Augustin entre le temps cosmologique d'une part et le temps psychologique, de l'autre, le physicien contemporain nous renvoie nettement vers le

temps psychologique[8]. Le livre s'achève même sur une citation de l'*Ecclésiaste* évoquant l'approche de la mort.

Les pages qui suivent ne sont ni une philosophie du temps en Occident, ni une histoire du temps de l'Antiquité à nos jours, ni un inventaire des techniques de plus en plus précises de sa mesure, une telle somme, à supposer qu'on s'y risque, serait probablement interminable[9]. Et pas forcément très éclairante : on saurait plus mais comprendrait-on mieux ? Il s'agit, ici, d'une traversée de *Chronos*, d'un essai lancé par une question et qu'organise un fil conducteur. Comme dans mes livres précédents, qui peuvent se lire comme autant d'arrêts sur crises du temps, la question, répétons-le, est celle d'une interrogation toujours ouverte sur le temps présent. Quel est-il ? Où en sommes-nous avec le temps ? Notre aujourd'hui, que bien peu qualifieraient spontanément de « bel aujourd'hui », de quoi est-il fait ? Le fil conducteur de cet essai d'histoire conceptuelle est l'opérateur du régime d'historicité, dont la visée a toujours été de jeter un éclairage sur les crises du temps, soit ces moments où les repères vacillent et la désorientation gagne, quand se brouillent les façons d'articuler passé, présent et futur.

Comme toujours, c'est le passage qui m'intéresse : les crises du temps ou ces « brèches », comme les nommait Hannah Arendt. Soit ces moments où ce qui hier encore était là, dans l'évidence, vient à s'obscurcir et à se défaire, alors que, dans le même mouvement, du nouveau, de l'inédit cherche à se dire, tout en n'ayant pas (encore) les mots pour se formuler. Longtemps m'a accompagné cette phrase de Michel de Certeau : « On dirait qu'une société entière dit ce qu'elle est en train de construire avec les représentations de ce qu'elle est en train de perdre[10]. » On touche là à l'inévitable décalage ou retard entre ce qu'on sait et ce qu'on voit. Comment voir ce qu'on n'a

encore jamais vu et comment dire ce qui ne l'a encore jamais été ? Comment donner un sens, non pas « plus pur » aux mots de la tribu, comme le cherchait Stéphane Mallarmé, mais un sens à même de signifier l'inédit ? À sa façon, Valéry soulevait la même question. Mais aujourd'hui, peut-être l'écart entre ce que nos sociétés sont « en train de perdre » et ce qui est en train d'advenir est-il devenu si profond qu'elles ne savent même plus quoi « construire », avant même de savoir comment le construire ? Ou, plus grave, il ne serait plus possible de construire, sauf du tout autre. L'« indéductible » de Valéry se serait encore aggravé. Cette question d'aujourd'hui ne cessera d'accompagner tout du long notre enquête, ouverte avec la crise chrétienne du temps et sa résolution, se poursuivant avec les crises du temps moderne, et s'achevant avec la crise contemporaine du temps, celle de l'Anthropocène.

Les pages qui suivent ne sont donc ni tout sur le temps ni le tout du temps, mais un essai sur l'ordre des temps et les époques du temps dans ce qui est devenu le monde occidental. À l'instar de Buffon reconnaissant les « Époques » de la Nature, on peut distinguer des époques du temps. Attentif au passage de l'une à l'autre, notre parcours marquera leur succession. Nous irons ainsi des manières grecques d'appréhender *Chronos* jusqu'à l'Anthropocène (un temps qui, pour le coup ou pour l'heure, nous échappe), en nous arrêtant longuement sur le temps des chrétiens, soit un nouvel ordre du temps conçu et mis en place par l'Église naissante[11]. Car avec le christianisme s'ouvre assurément une nouvelle époque du temps qui, pour les croyants (sans même qu'ils le sachent toujours vraiment), dure encore. Ce temps chrétien peut être reconnu comme un régime d'historicité spécifique, soit une façon inédite d'articuler le passé, le présent et le futur. Pour le dire d'emblée, par régime chrétien d'historicité, j'entends un présentisme : le présent est la catégorie

dominante, mais un présentisme de type apocalyptique. Ce qui suffit déjà à le distinguer profondément du présentisme contemporain, celui qui s'est propagé au cours du dernier demi-siècle. Même si, depuis peu, l'apocalypse se trouve fréquemment sollicitée. Nous aurons à retrouver cette question plus loin. Pourquoi, alors que le présentisme ne jure que par un temps *chronos* minimum, réactiver des schémas qui, d'une manière ou d'une autre, mettent en scène une fin qui se rapproche ?

Quel titre ai-je pour engager une telle enquête sur le temps chrétien ? Je ne suis en aucune façon un exégète, un de ceux qui guident et interprètent de l'intérieur des textes canoniques. Commentateur, soit celui qui pense avec et explique, je ne le suis guère, et je n'ai donc pas l'autorité qui va avec ces statuts. Je ne suis qu'un lecteur, lisant et interrogeant des textes avec une même question : celle du temps qu'ils tissent. Un simple lecteur, avec question donc.

Il me reste à remercier ceux qui m'ont fait l'amitié de lire ces pages et dont les encouragements et les avis m'ont été précieux au cours de ces dernières années, alors que le livre prenait peu à peu forme. Merci à Olivier Bomsel, à Thomas Hirsch, à Christian Jambet, à Gérard Lenclud, mon premier lecteur depuis un bon nombre d'années maintenant, à Olivier Mongin, à Robert Morrissey, à Guy Strouma. Merci aussi à Dipesh Chakrabarty, mon guide en Anthropocène. Avec chacun d'entre eux, nombreuses ont été mes conversations. À Pierre Nora enfin vont ma gratitude et mon amitié, lui qui a publié mon premier livre, *Le miroir d'Hérodote*, il y a quarante ans — j'étais alors un jeune chercheur de « la bande à Vernant » — et qui m'a encouragé et aidé à mener à bien celui-ci. Je sais ce que je lui dois. Ce livre, enfin, est dédié à ma petite-fille, Georgia, née au

moment où s'achevait cette enquête sur *Chronos*, l'insaisissable, qu'elle lira peut-être un jour.

1. Paul Valéry, *Cahiers,* II, édition établie, présentée et annotée par Judith Robinson-Valéry, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1974, p. 1490.

2. François Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps, édition augmentée,* Paris, Points-Seuil, 2012, notamment le chap. 2 sur les larmes d'Ulysse.

3. Krzysztof Pomian, *L'ordre du temps,* Paris, Gallimard, 1984.

4. Peter Galison, *Einstein's Clocks, Poincaré's Maps, Empires of Time,* New York, W.W. Norton & Company, 2003, p. 322.

5. K. Pomian, *op. cit.*, p. 334, 354. Il se place ainsi dans le sillage des propositions de Fernand Braudel sur les temps de différentes coulées depuis la longue ou très longue durée jusqu'au temps bref de l'événement.

6. K. Pomian écrit encore à propos des réflexions sur le temps, *op. cit.*, p. 347 : « Nous ne pouvons éviter de tendre à réconcilier l'intelligibilité et le temps, tout en sachant qu'avant que nous parvenions à en donner raison, il aura, en se jouant, raison de nous. »

7. Carlo Rovelli, *L'ordre du temps,* traduction française de Sophie Lem, Paris, Flammarion, 2018, p. 13, 14, 15. Pour une présentation d'ensemble du temps à partir de l'histoire des sciences, Étienne Klein, *Les tactiques de Chronos,* Paris, Champs sciences, Flammarion, 2009.

8. Je laisse de côté les doctrines sur l'irréalité du temps, dont le philosophe anglais John McTaggart se veut le théoricien le plus conséquent dans son article publié, en 1908, dans la revue *Mind*, « The Unreality of Time » ; voir l'étude que lui a consacrée Sacha Bourgeois-Gironde, *McTaggart : temps, éternité, immortalité,* Nîmes, Éditions de l'Éclat, 2000.

9. Pour la mesure du temps, outre Galison cité *supra*, note 4, Donald J. Wilcox, *The Measure of Times Past, Pre-Newtonian Chronologies and the Rhetoric of Relative Time,* Chicago, The University of Chicago Press, 1987 ; Gerhard Dohrn-van Rossum, *L'histoire de l'heure. L'horlogerie et l'organisation moderne du temps,* traduction française d'Olivier Manonni, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1997 ; Daniel Rosenberg, Anthony Grafton, *Cartographie du Temps. Des frises chronologiques aux nouvelles timelines,* traduction française de Marie-Christine Guillon, Paris, Eyrolles, 2013.

10. Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire,* Paris, Gallimard, 1975, p. 144.

11. L'arrêt est d'autant plus long que les textes fondateurs du christianisme, ne faisant plus partie d'une culture partagée, il vaut la peine de prendre le temps de les lire, sans faire comme s'il ne s'agissait que de les relire.

INTRODUCTION

Des Grecs aux chrétiens

« Qu'est-ce en effet que le temps ? », ainsi débute la méditation d'Augustin si souvent citée qu'elle a fini par tenir lieu de réflexion sur le temps et, pour tout dire, d'en dispenser. « Qui, continue Augustin, saurait en donner avec aisance et brièveté une explication ? Qui pourrait, pour le formuler en mots, le saisir même par la pensée ? Et pourtant qu'y a-t-il que nous évoquions en parlant et qui soit plus familier et plus connu que le temps ? […] Qu'est-ce donc que le temps ? Si personne ne me pose la question, je sais ; si quelqu'un pose la question et que je veuille expliquer, je ne sais plus[1]. » Comment dire plus simplement l'aporie constitutive du temps ? Aporie au sens propre : nul chemin ne mène jusqu'à lui. Ici, m'importe plus la formulation de la question que la réponse à laquelle Augustin arrive finalement, à savoir que le temps est « distension » (*distensio*) de l'esprit. Il le fait donc passer entièrement du côté de la conception psychologique du temps, tout en pensant réussir à raccrocher le temps cosmologique, celui qu'on mesure. Contredisant, sur ce point essentiel, Aristote pour qui le mouvement est la mesure du temps, il estime au contraire que c'est le temps, soit cette capacité d'extension de l'esprit, qui permet la mesure du temps. Pour Aristote, en revanche, « lorsque nous percevons l'antérieur et le postérieur, alors

nous disons qu'il y a du temps, car voilà ce qu'est le temps : le nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur[2] ».

Aporétique, *Chronos* est aussi en grec le lieu d'une confusion ou l'occasion d'un quiproquo révélateur. Existe, en effet, *Chronos*, le temps, dont l'étymologie est inconnue, et *Kronos*, le personnage mythique. Fils d'Ouranos et de Gaïa, Kronos est fameux pour avoir châtré son père Ouranos (à la demande expresse de sa mère). Ayant ainsi accédé au pouvoir, il épouse Rhéa, et prend dès lors grand soin de dévorer ses enfants au fur et à mesure de leur naissance pour éviter d'être, à son tour, détrôné par l'un d'entre eux. On connaît la suite de l'histoire. Zeus lui fait finalement subir le sort qu'il avait réservé à son propre père et devient ainsi le maître des dieux et des hommes. Nous sommes dans le registre des mythes de souveraineté qui n'ont rien à voir avec le temps ou seulement négativement, puisque avaler ses enfants est la meilleure façon de l'arrêter. Il n'empêche qu'une contamination entre *Kronos* et *Chronos* s'est opérée, et *Chronos*, le temps ordinaire, sera durablement perçu comme celui qui dévore ou qui fauche, sous les traits de Saturne dévorant ses enfants ou du Vieillard Temps armé de sa faux[3].

Ce n'est ni le seul ni le dernier mot des Grecs en la matière, car existait aussi toute une mythologie qui faisait de *Chronos* une divinité primordiale placée à l'origine du cosmos. C'était le cas dans les théogonies orphiques. Mais, comme l'avait noté Jean-Pierre Vernant, le temps ainsi sacralisé est un temps « qui ne vieillit pas », impérissable et immortel. Comme principe d'unité et de permanence, il apparaît comme « la négation radicale du temps humain », qui, au contraire, est toujours instable : il efface, suscite l'oubli et conduit à la mort[4]. Pour Anaximandre, philosophe présocratique originaire de Milet au VI^e^ siècle avant J.-C., *Chronos* n'est pas divinisé, mais il existe un « ordre du temps » (*taxis*) qui a à voir

avec la justice. « Les choses qui sont », écrit-il, allant de la génération à la destruction « selon la nécessité », « se rendent mutuellement justice et réparent leurs injustices selon l'ordre du temps[5] ». Le temps ne se confond pas avec la justice, mais il est, sinon un agent, au moins ce qui permet à la justice de se manifester, rendant ainsi possible qu'à une injustice succède sa réparation. Se laisse saisir là la première amorce d'un temps cyclique qui juge. Ce rapport supposé entre temps et justice contribuera à rendre possible, bien des siècles plus tard, la conception de l'Histoire comme tribunal du monde. Même si entre Anaximandre et Hegel il y a tout l'appareil chrétien du temps culminant dans le Jugement dernier.

Chronos dédoublé

Pour tenter de saisir *Chronos,* toutes ces élaborations mythologiques mettent, au fond, en récit un dédoublement du temps, entre un temps originaire immortel, immuable, enveloppant l'univers et un temps humain périssable. Si, avec sa définition, Aristote s'en détache largement, Platon, son maître, s'y réfère pour élaborer sa propre définition du temps comme « image mobile de l'éternité ». En effet, il y a, d'un côté le monde des dieux éternels, de l'autre « notre monde », celui fabriqué par le démiurge, sur le modèle du premier. Mais, pour parfaire la ressemblance entre les deux, Platon bute sur une impossibilité, puisqu'on a, d'un côté, un vivant éternel et, de l'autre, un vivant engendré. Le meilleur compromis trouvé est de créer le temps comme image mobile de l'éternité, mobile parce que progressant suivant le nombre. Ce qui implique la naissance du Soleil, de la Lune et des autres astres qui « sont apparus pour définir et conserver les nombres du temps[6] ».

De cet arrière-plan grec, Augustin retient ce qui sert son propos : le dédoublement du temps et le contraste entre éternité et temps. Pour saisir le temps, il déploie une double stratégie. Penser le temps, en engageant, comme nous venons de le rappeler, une analyse phénoménologique en vue de répondre à la question : « qu'est-ce que le temps ? ». Le penser, également, en opposant l'éternité de Dieu à la temporalité humaine, qui est le résultat du péché d'Adam et la marque désormais de la finitude des hommes. La Chute est chute dans le temps.

« Toi, dit-il, dans son dialogue avec Dieu, tu es identique à toi-même, et tes années ne s'évanouiront pas. Tes années ne vont ni ne viennent ; les nôtres vont et viennent pour que toutes puissent venir. Tes années subsistent toutes simultanément, parce qu'elles subsistent ; elles ne vont pas chassées par celles qui viennent, puisqu'elles ne s'en vont pas. Mais les nôtres existeront toutes, quand toutes elles n'existeront plus. *Tes années sont un jour unique*, et ton jour n'est plus le jour quotidien, mais "l'aujourd'hui" parce que ton "aujourd'hui" ne cède pas la place à un demain, car il ne succède pas non plus à un "hier". Ton "aujourd'hui" c'est l'éternité[7]. »

Ces quelques phrases sont capitales pour la mise en forme de l'ordre chrétien du temps. Du côté de Dieu, le « Je suis celui qui suis », il y a l'éternité, soit un perpétuel aujourd'hui ou un présentisme absolu, alors que du côté des hommes, c'est l'opposé, les années vont et viennent, une année chassant l'autre jusqu'à ce qu'elles soient toutes passées. Ce qui conduit à ce quasi-paradoxe : le temps n'est finalement que parce qu'il tend à ne pas être. En effet, le passé n'est plus, le futur n'est pas encore et le présent, s'il était toujours présent, serait l'éternité. Le mouvement même qui abolit le temps est donc aussi ce qui le constitue. Aussi seule la foi, comme aspiration à rejoindre la stabilité de l'éternité, peut permettre

d'échapper à la dispersion dans les temps dont, selon les mots mêmes d'Augustin, « j'ignore l'ordre et dont les variations tumultueuses mettent en lambeaux mes pensées, les entrailles intimes de mon âme[8] ».

Lecteur aigu d'Augustin, Paul Ricœur conclut, au terme de sa longue enquête sur le temps et le récit, à « l'inscrutabilité du temps ». Est-ce l'aveu d'un échec ? demande-t-il. Non pas, mais la reconnaissance des limites du récit qui n'a pas la prétention de « résoudre les apories du temps, mais seulement de les "faire travailler", de les "rendre productives" ». « L'aporie surgit, écrit-il encore, au moment où le temps, échappant à toute tentative pour le constituer, se révèle appartenir à un ordre du constituant toujours-déjà présupposé par le travail de constitution. C'est ce qu'exprime le mot d'inscrutabilité[9]. » Certes il a établi qu'il n'était de temps pensé que narré, mais le récit rencontre, lui aussi, ses limites. Ricœur songe, entre autres, à la fin de la *Recherche du temps perdu* de Proust : « Ce n'est pas un hasard, si la *Recherche* se termine par ces trois mots : "… dans le Temps". Le sens de "dans" n'est plus pris ici au sens vulgaire d'une location dans quelque vaste contenant, mais au sens, […] où le temps enveloppe toutes choses — y compris le récit qui tente de l'ordonner[10]. »

De la longue méditation de Ricœur, entamée avec Augustin et Aristote, je ne retiens ici que son constat final, alors même qu'il n'a cessé de lancer les filets de la narration comme autant de façons de saisir *Chronos* pour y faire face. Mon propos n'est ni d'en reprendre les étapes ni de le discuter, mais seulement de prendre acte de l'issue de la bataille. « Le temps, reconnaît Ricœur, paraît sortir vainqueur de la lutte, après avoir été tenu captif dans les filets de l'intrigue. » Et il poursuit, exprimant alors sa position philosophique : « Il est bon qu'il en soit ainsi : il ne sera pas dit que l'éloge du récit aura

sournoisement redonné vie à la prétention du sujet constituant à maîtriser le sens[11]. » Ainsi s'achève l'entreprise philosophique récente la plus nourrie et la plus puissante pour scruter au plus près « l'inscrutabilité » ultime du temps dans la tradition occidentale.

Chronos, Kairos

Insaisissable et inscrutable, *Chronos* échappe, mais il n'a jamais été question d'en prendre simplement acte. Le rapide parcours que nous venons de faire suffit à montrer que les humains n'ont jamais cessé de batailler, en inventant de multiples stratégies plus ou moins élaborées, pour fabriquer ce qu'ils jugeaient être les meilleurs filets en vue de s'assurer une prise sur lui ou, au moins, pour trouver des accommodements avec lui. Parmi ces stratégies, il en est une autre, mise elle aussi au point par les Grecs, qui mérite d'autant plus notre attention que cette autre façon de dédoubler *Chronos* va pouvoir proprement lancer l'enquête dont ce livre est l'objet. Nous venons de reconnaître celle qui consiste à dédoubler le temps, en opposant un temps « qui ne vieillit pas » au temps labile des mortels et qui, transformée par Platon et le néo-platonisme, a fourni un arrière-plan à la méditation d'Augustin sur le temps et l'éternité. Mais en existe une autre, plus directement opératoire, car en prise directe avec le temps *chronos* ordinaire et avec l'action. Elle consiste à dédoubler *Chronos* en *chronos* et *kairos*. L'invention est très remarquable : le couple formé par *chronos* et *kairos* est un filet, pour employer cette image cynégétique, déployé avec succès par les Grecs pour appréhender le temps. Avec *kairos*, en effet, entre en scène un temps qualitativement différent de *chronos* (le temps qui passe et qu'on mesure) : il ouvre sur l'instant et l'inattendu, mais aussi sur l'occasion à saisir, le moment favorable, l'instant décisif. Le nommer *kairos*, c'est

lui donner un statut et reconnaître que le temps des hommes, celui de l'action bien menée, est un mixte de temps *chronos* et de temps *kairos*.

« Le mot *kairos* — qu'il désigne un point vital du corps dont la lésion peut faire passer de vie à trépas, un lieu stratégique ou un instant crucial — implique à chaque fois une coupure, une rupture dans la continuité spatiale et temporelle[12]. » Dans une épigramme assez connue, le poète Posidippe de Pella fait parler une statue sculptée par Lysippe vers 330 avant notre ère qui est une figuration de *Kairos* sous les traits d'un jeune homme :

« Qui est le sculpteur, et d'où vient-il ? — Il est de Sicyone. — Quel est son nom ? — Lysippe. — Et toi, qui es-tu ? — *Kairos*, qui dompte tout. — Pourquoi marches-tu donc sur la pointe des pieds ? — Je cours sans cesse. — Pourquoi as-tu une paire d'ailes à chaque pied ? — Je vole comme le vent. — Pourquoi as-tu un rasoir dans la main droite ? — Pour montrer aux hommes que je suis plus vif qu'aucun tranchant. — Pourquoi tes cheveux cachent-ils tes yeux ? — Pour être saisi par celui qui me rencontre, par Zeus. — Mais pourquoi es-tu chauve, sur le derrière du crâne ? — Parce que nul ne m'agrippera par-derrière, quelque envie qu'il en ait, une fois que je l'aurai dépassé, avec mes ailes aux pieds. — Dans quel but l'artiste t'a-t-il sculpté ? — Pour vous, ô étranger ; et il m'a placé dans le vestibule, pour que j'y serve de leçon[13]. »

La statue, qui a disparu mais dont existent des copies, était placée à l'entrée du stade d'Olympie, probablement à l'intention particulière des athlètes venant concourir. Cela dit, *Kairos*, dont le culte n'est pas largement attesté, n'a jamais été une déité majeure. Produire une allégorie de *Kairos*, tout aussi insaisissable que *Chronos*, devait être un défi que Lysippe a relevé avec brio, en dotant son jeune homme de tous les attributs de *kairos* : la mobilité, la vivacité,

l'occasion à saisir par les cheveux (qu'il ne faut pas laisser passer), le tranchant du rasoir.

Dans la tragédie, le *kairos* joue aussi un rôle important, mais elle est un parfait contre-exemple, dans la mesure où elle met en scène des héros qui manquent toutes les occasions et qui les manquent encore plus au moment précis où ils croient les saisir vraiment. Elle est la représentation d'une crise, dont on sait dès le départ qu'elle est sans issue. Toutes les sorties espérées se ferment l'une après l'autre, les décisions ratent leur but et les actions se font à contretemps. L'aveuglement est la règle. Ainsi, dans *Les Sept contre Thèbes* d'Eschyle, Étéocle, le roi de la cité, énonce d'emblée que « celui qui tient le gouvernail de la cité doit dire ce qui est à propos » (*ta kairia*) : en rapport avec les circonstances du moment ; et, aussitôt, il engage sa ville sur une mauvaise route, qui le mènera tout droit à sa perte. La comparaison de la cité à un navire dont le chef est le pilote revient tout au long de la pièce. Car le bon pilote est celui qui sait tracer la route la meilleure, en profitant des occasions favorables. Le Messager engage donc Étéocle à agir en saisissant « l'occasion — *kairos* — la plus prompte ». Plus loin, il répète que c'est à lui, le roi, qu'il revient de décider du coup de barre à donner[14].

Pour rendre sensible l'absence d'issue, les tragédies recourent à l'image du filet qui s'abat sur les protagonistes, les enserre et leur ferme toute échappatoire. Loin qu'ils réussissent à jeter un filet sur le temps en repérant le bon *kairos*, c'est le temps qui les emprisonne en les coupant du temps ordinaire de la cité. Étéocle et Polynice, les deux frères, ne sauraient se soustraire à la malédiction lancée contre eux par leur père Œdipe et à la Justice de Zeus, parce qu'au final « aux malheurs qu'envoient les dieux nul ne saurait échapper[15] ». Plus généralement, l'incapacité où se trouvent les personnages d'appréhender correctement le bon moment leur interdit de pouvoir

agir à propos sur le cours des événements. Et s'ils finissent par sortir de leur aveuglement, ce ne peut être que trop tard, alors que la bataille est perdue[16]. La tragédie est ainsi l'exploration d'un monde privé du temps *kairos*, dans la mesure où les personnages, agissant à contretemps, entretiennent un rapport perturbé avec le temps. Calculant à chaque fois de travers, ils sont incapables de réintégrer le temps *chronos*, celui qui fait l'ordinaire d'une vie civique réglée.

Krisis

Au couple conceptuel formé par *chronos* et *kairos*, il convient d'ajouter encore un troisième élément, *krisis*, qui, tout en n'étant pas directement temporel, implique une opération sur le temps. *Krisis*, qui signifie le jugement, vient du verbe *krinein* signifiant séparer, trancher, trier, faire passer en jugement. Comme peut-être avec les étymologies de *chronos* et de *kairos*, on retrouve l'action de couper, qui se traduit par une sorte de contraction du temps et par la création d'un avant et d'un après. Pour Thucydide, *krisis* signifie jugement judiciaire et par extension procès, mais aussi ce jugement particulier qu'est une bataille. Ainsi les guerres contre les Perses furent rapidement tranchées, note-t-il, par deux batailles sur terre et deux sur mer[17]. *Krisis* est moins la crise (au sens moderne) que son dénouement au moyen d'un jugement[18]. Par là, on voit comment *kairos* et *krisis* peuvent se rapprocher autour de l'idée de moment décisif.

La médecine a particulièrement exploré le champ de *krisis*. Pour le médecin hippocratique, il y a, en effet, « crise dans les maladies quand elles augmentent, s'affaiblissent, se transforment en une autre maladie ou se terminent[19] ». Que l'issue soit la mort du patient ou sa guérison. Crise désigne donc les moments décisifs ou au moins

significatifs du cours de la maladie. L'art médical est une pensée de la crise. Une fois le diagnostic posé, vient, en effet, le pronostic, c'est-à-dire l'établissement du rythme de la crise, avec ses pics (*akmê*) que sont justement les « jours critiques », dont il est capital d'établir ou de reconnaître la périodicité. Car sous le désordre apparent de la maladie, il y a, en fait, un ordre que repère l'œil exercé du médecin : un ordre du temps[20]. C'est justement cette opération qui va lui permettre d'agir, en saisissant les « moments favorables » (*kairoi*) pour son intervention. Si la maladie relève d'un temps qui semble d'abord échapper à toute prise, la science du médecin consiste à ramener ce temps vers le temps *chronos*, en repérant la périodicité des jours critiques et en s'ouvrant ainsi la possibilité d'agir au bon moment (*en kairô*). Pour saisir le temps propre de la maladie, le médecin doit donc savoir combiner avec acuité les trois concepts que sont *chronos, kairos* et *krisis*. Il part de *chronos* pour y revenir. En mobilisant *kairos* et *krisis*, il dresse un ordre de bataille qui, s'il est bien conçu, peut lui apporter la victoire sur le désordre de la maladie en l'inscrivant dans un temps *chronos* maîtrisé.

Que visait ce repérage introductif ? À confirmer l'intuition commune selon laquelle *Chronos* est l'insaisissable, à quoi il faut immédiatement ajouter : insaisissable, mais pour cela même celui que toujours on s'est employé à saisir. En recourant, notamment, à des stratégies qui consistent à le dédoubler. D'un côté, le temps et l'éternité ou la sempernité (*aiôn*), de l'autre, *chronos* et *kairos*, le temps et l'instant décisif. Au second couple est venu s'ajouter *krisis* comme troisième concept opératoire. Appartenant au même champ sémantique que *kairos, krisis* relève à la fois de *chronos* et de *kairos*, ainsi que le montrent, chacune à leur façon, la tragédie et la médecine. À cette première raison de prendre en compte non pas

seulement le couple *chronos* et *kairos*, mais le trio formé par *chronos*, *kairos* et *krisis* s'en ajoute une seconde, qui est un fait historique. Car *Krisis* devient un concept majeur dès l'instant que nous passons dans l'univers de la Bible et du Nouveau Testament, qui est là où il faut nous rendre maintenant pour traiter du temps chrétien : notre premier objet. Là, *Krisis* vient, en effet, occuper une place éminente, celle du Jugement, le dernier et l'irrémédiable, tandis que *Kairos* se rapprochant de *Krisis*, entre, pour ainsi dire, dans sa sphère d'attraction, pour désigner l'Instant décisif, celui du jour du Jugement. Le trio, nous allons le voir, persiste, mais les rapports entre les trois concepts changent complètement. Si *Kairos* et *Krisis* prennent le pas sur *Chronos, Krisis* devient un temps le concept dominant, avant que *Kairos* ne l'emporte à son tour, au fur et à mesure de la montée en puissance de l'Incarnation.

Mais il fallait ce préambule grec pour être à même de répondre à la question : de quoi est fait le temps chrétien, quelle en est la texture, comment fils de chaîne et fils de trame viennent à s'entrecroiser ? Très précis est le moment du passage d'un univers à l'autre puisque c'est celui de la traduction de la Bible hébraïque en grec par les Septante. Par l'entremise de cette opération (de grande portée et qui aurait très bien pu ne pas advenir), les deux univers entrent en communication, les concepts qui disent le temps se transforment et un filet nouveau, celui que lanceront bientôt les chrétiens, enserrera *Chronos* : avec succès et pour longtemps. Repris du grec, les trois concepts, *chronos*, *kairos* et *krisis* marquent donc durablement, sinon pour toujours, ce qui deviendra le temps de l'Europe et, plus tard, du monde occidental. Commence ici une nouvelle époque de *Chronos*, soit une manière inédite d'y faire face.

1. Augustin, *Les Confessions, Œuvres de saint Augustin,* 13, Paris, Institut d'Études augustiniennes, 1998, 11, 14, 17.

2. Aristote, *Physique,* 4, 220a 25.

3. Erwin Panofsky, « Le Vieillard Temps », *Essais d'iconologie. Thèmes humanistes dans l'art de la Renaissance*, traduction française de Claude Herbette et Bernard Teyssèdre, Paris, Gallimard, 1967, p. 105-130.

4. Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs,* Paris, Maspero, 1971, p. 98-99.

5. Anaximandre, *Fragment,* B. 1, *Les Présocratiques,* édition établie par Jean-Paul Dumont, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1988, p. 39.

6. Platon, *Timée,* 37b-38c, traduction française de Luc Brisson, Paris, Garnier-Flammarion, 1992.

7. Augustin, *Les Confessions*, *op. cit.*, 11, 13, 16.

8. *Ibid.,* 11, 29, 39.

9. Paul Ricœur, *Temps et récit*, III, Paris, Le Seuil, 1985, p. 374, 375.

10. *Ibid.*, p. 389.

11. *Ibid.*, p. 391-392.

12. Dans son *Dictionnaire étymologique de la langue grecque,* Paris, Klincksieck, 1968, Pierre Chantraine relève l'étymologie douteuse de *Kairos* et indique que, parmi les hypothèses, un rapprochement est possible avec *keirô,* couper. Pour *Chronos*, il note que l'étymologie est carrément inconnue et qu'on a aussi rapproché *chronos* de *keirô*, couper. Avec ces étymologies douteuses ou inconnues, le caractère insaisissable du temps se trouve d'emblée présent. Les rapprochements avec le verbe couper sont suggestifs, d'autant plus qu'un rapprochement semblable a été proposé pour *tempus*, le temps en latin, avec *temnô* grec qui signifie aussi couper. Monique Trédé, *Kairos. L'à-propos et l'occasion,* Paris, Klincksieck, 1992, p. 54 ; « *Kairos* renvoie à l'ouverture d'un discontinu dans un continuum, à la trouée du temps dans l'espace ou du temps temporel dans le temps spatialisé » ; voir aussi l'article « Moment » dans *Vocabulaire européen des philosophies*, sous la direction de Barbara Cassin, Paris, Le Seuil/Le Robert, 2004, p. 815. Pour le grammairien alexandrin Ammonios, *kairos* signifiait la qualité du temps, *chronos* la quantité.

13. *Anthologie grecque* 2, *Anthologie de Planude,* Paris, CUF, Les Belles Lettres, 1980, 16, 275.

14. Eschyle, *Les Sept contre Thèbes,* 65, 652.

15. *Ibid.,* 719.

16. Tel est le cas de Créon, *Antigone,* 1270-1272, qui comprend trop tard ce qui s'est passé, égaré qu'il était par une « raison qui déraisonne » et victime d'« erreurs obstinées semeuses de mort ».

17. Thucydide, *La guerre du Péloponnèse,* 1, 23, 1.

18. En revanche, la guerre du Péloponnèse n'est pas une crise : elle vient de loin, en amont de son déclenchement, et elle a duré trente ans. Thucydide parle à son propos d'ébranlement (*kinêsis*).

19. Hippocrate, *Affections*, c 8 ; Jacques Jouanna, *Hippocrate,* Paris, Fayard, 1992, p. 474-480.

20. Ainsi que le note Jouanna (*op. cit.*, p. 477), la médecine hippocratique est férue de numérologie au point de vouloir tirer de la périodicité des maladies de véritables lois de leur marche.

CHAPITRE I

Le régime chrétien d'historicité : Chronos *entre* Kairos *et* Krisis

La traduction de la Bible en grec lance toute cette histoire. Le Pentateuque a, en effet, été traduit à Alexandrie au III^e^ siècle avant J.-C., et les autres livres l'ont été au cours des deux siècles suivants[1]. Dans une lettre, dont le destinataire était le grand-prêtre Éléazar à Jérusalem, le roi Ptolémée aurait déclaré : « Désirant nous acquérir la gratitude [des juifs d'Égypte], ainsi que celle des juifs du monde entier et des générations futures, nous avons décidé de traduire votre Loi des lettres que vous appelez hébraïques en lettres grecques, pour l'avoir elle aussi chez nous dans la bibliothèque avec les autres livres du Roi. » Aussi l'invitait-il à choisir soixante-douze hommes (six par tribu) de bonnes mœurs, « ayant l'expérience de la Loi et compétents en traduction, afin que l'accord se fasse à la majorité des opinions, puisque le sujet à débattre n'est pas des moindres[2] ». Cette traduction, d'abord destinée à la communauté juive d'Alexandrie, fut un événement décisif, mais pas sur le moment. Elle ne le devint qu'à la fin du I^er^ siècle avant J.-C., sans remplacer, pour autant, le texte original dans les communautés juives[3]. Pour les premiers chrétiens, le Pentateuque a représenté la part la plus sainte des Écritures sacrées[4].

Ainsi cette opération a rendu possible ce qui allait devenir le temps chrétien. Sans elle, si chacun était demeuré chez soi dans sa langue et dans son monde, ces transferts conceptuels n'auraient pas eu lieu, et l'histoire occidentale eût probablement été fort différente. En effet, pour appréhender le temps, qualifier les temps, les traducteurs ont eu recours aux trois concepts grecs : *chronos*, *krisis, kairos*. Repris et transposés dans le Nouveau Testament, ils vont fournir l'armature d'une façon nouvelle et singulière de penser le temps[5]. Qui passe du monde grec à celui de la Bible est d'emblée frappé par l'écart entre les deux. Les concepts grecs sont bien mobilisés, mais autre est le contenu. La pensée de la crise n'est pas l'affaire du médecin et nul poète ne médite sur l'aveuglement au *Kairos* des héros tragiques. En revanche, il revient au prophète et à l'apocalypticien, tous deux porteurs de la parole de Dieu, de dire les temps qui viennent et l'approche du jour du Jugement de Dieu (*Krisis*), qui est, au sens propre, l'épée qui vient trancher. *Kairos* se charge du souffle de l'apocalypse. « À présent, c'est la fin pour toi [Israël], prévient Ézéchiel ; je dépêcherai ma colère contre toi, je te jugerai selon tes voies et je ferai valoir contre toi toutes tes abominations[6]. »

Dans son *Sermon sur la Providence*, Bossuet le dira encore très clairement : « Le jugement dernier et universel est toujours représenté dans les saintes Lettres par un acte de séparation. On *mettra,* dit-on, *les mauvais à part ; on les tirera du milieu des justes* […] Et la raison en est évidente en ce que le discernement est la principale fonction du juge et la qualité nécessaire du jugement ; de sorte que cette grande journée en laquelle le Fils de Dieu descendra du ciel, c'est la journée du discernement général : que si c'est la journée du discernement, où les bons sont séparés d'avec les impies, donc, en attendant ce grand jour, il faut qu'ils demeurent mêlés[7]. »

Or ce terme qui approche, s'il est régulièrement nommé le « Jour du Seigneur », il est également désigné comme *Kairos*[8]. *Krisis*, le jugement, tranche, tout comme *kairos* indique une rupture de continuité. Alors que *krisis* met l'accent sur l'acte même de juger, *kairos* s'attache à la rupture temporelle qui l'accompagne. Parler, selon la formule usuelle, de « jour » (*hêmera*) du Jugement est une façon de l'insérer dans le temps ordinaire — oui, un jour vient —, sauf que ce jour aura pour particularité d'être le dernier (du moins du temps *chronos* ordinaire) et le début d'un temps autre, justement le temps *kairos*. Plus exactement, la mutation du temps, presque sa transmutation, intervient dans et s'opère par l'acte même de juger.

Conviendrait-il alors de comprendre *Kairos* comme un temps de transition, intermédiaire entre le temps des hommes et l'éternité de Dieu qui se définit comme « celui qui est » (*Je suis celui qui suis*) ? Oui, sans doute, mais on constate aussi que *Kairos* a, si je puis dire, une extension plus large. Il y a comme une *aura* de *kairos* se projetant vers l'amont du Jugement. Car l'annonce même de son imminence par le prophète ou, plus encore, par l'apocalypticien, ouvre un temps particulier, qui n'est déjà plus tout à fait le cours ordinaire du temps *chronos*, mais l'amorce déjà de ce temps désigné par *kairos*. Entré dans l'orbite de *Krisis*, *Kairos* permet de qualifier l'inédit du temps qui a déjà commencé.

Krisis signifie le tranchant de la rupture opérée par le Seigneur, siégeant sur son trône ; s'ensuit la punition irrémédiable des impies et la récompense des élus. Avec le Jugement, le temps *chronos* arrive à son terme (il s'abîme), tandis qu'en débute un autre, bien différent, puisqu'il est celui d'une félicité sans fin pour ceux qui auront traversé victorieusement l'épreuve des derniers jours. Mais annoncer le Jugement, dont les signes reconnus et comptabilisés par l'apocalypticien montrent qu'il se rapproche vivement, transforme

déjà, au moins qualitativement, le temps d'avant. Aux signes de la fin, révélés à ceux que Dieu a choisis, s'accrochent des ébauches ou mieux déjà des échardes de temps *kairos*. La mission du prophète ou de l'apocalypticien consiste justement à faire percevoir à ceux à qui ils s'adressent que les « temps ont (déjà) changé » : Vous vous conduisez, disent-ils en substance, comme si vous viviez toujours dans le temps *chronos*, celui de vos péchés ordinaires ou même dans celui rigoureusement réglé par le respect de la lettre de la Loi, alors que s'est ouvert le temps nouveau du *Kairos* et que se rapproche l'horizon du Jugement.

Les apocalypses insistent aussi sur une accélération du temps : Dieu hâte les temps, va hâter les temps, lui qui est « le maître des temps (*chronous*) et des moments (*kairous*) », des temps et des occasions. Ainsi à Baruch, Dieu montre « l'ordre des temps » : « Voici, rapporte-t-il, que tu m'as montré l'ordre des temps et ce qui arrivera après cela, et tu m'as dit que vient sur les nations la punition dont tu as parlé auparavant[9]. » Et il poursuit :

> *Voici que des jours viennent,*
> *où les temps vont marcher plus vite que les premiers,*
> *où les saisons vont courir plus vite que celles qui sont passées,*
> *où les années passeront plus vite que les présentes*[10].

Avec l'accélération moderne, celle propre au temps moderne, ce ne sera plus de Dieu, mais du temps, devenu lui-même moteur, que se propagera une accélération perçue par les acteurs comme toujours plus rapide.

Telle est la façon dont jouent *Krisis* et *Kairos* par rapport à *Chronos* chez les anciens prophètes. Traversé par le souffle de *Kairos* et tendu vers le jour du Jugement, *Chronos* est eschatologisé, apocalyptisé, messianisé : transformé et dominé. On n'est plus du tout dans l'univers grec d'un temps simplement partagé et dédoublé en *chronos* et *kairos*. On n'est pas non plus, notons-le, dans celui évoqué par l'Ecclésiaste, le plus grec des textes de la Bible où le jeu entre *chronos* et *kairos* n'est porteur d'aucune charge messianique. C'est bien pourquoi son auteur plaisait tant à Ernest Renan qui le voyait en « juif éclairé », « étranger aux idées de la résurrection et du jugement ». Il était pour lui par excellence « le juif moderne[11] ».

Qu'en est-il alors dans les premiers textes de la petite secte apocalyptique rassemblant ces quelques croyants qui ne se nomment pas encore chrétiens ? Quel usage vont-ils faire de *Kairos* et de *Krisis*[12] ? Rédigés en grec, dans la seconde moitié du Ier siècle (entre 70 et 90 après J.-C.), les Évangiles, ces textes de combat, sont autant d'appels pressants à la conversion[13]. « Je ne suis pas venu apporter la paix mais la division », annonce Jésus. Je suis un « signe de contradiction[14] ». De fait, il ne cesse de combattre ceux que les évangélistes désignent, tour à tour, comme les prêtres, les grands-prêtres, les scribes, les légistes, les pharisiens et même (chez Jean) les juifs, bref toutes les autorités du judaïsme, dont le Temple est le centre tout à la fois religieux et politique. Il ne s'agit pas, dans les pages qui suivent, de m'exercer, après tant d'autres, à l'écriture d'une vie de Jésus, même brève. Les compétences me feraient de toute manière défaut, mais j'entends seulement lire ces récits, fondateurs s'il en fut pour le monde occidental, du seul point de vue du temps dont ils sont tissés. Dans quel horizon temporel se déploient-ils ? Sur

quelle expérience du temps ouvrent-ils ? Font-ils une place à ce qu'on nommait histoire ou ne l'entendent-ils, s'ils l'entendent, que comme une histoire du salut[15] ? Selon la juste observation de Hans Blumenberg, « la spécificité propre de l'eschatologie du Nouveau Testament est intraduisible en un concept d'histoire », alors que « la pensée apocalyptique juive a pu, après l'exil à Babylone, compenser la déception des attentes historiques en façonnant une image spéculativement de plus en plus riche de l'avenir messianique. L'attente d'une rédemption proche détruit ce rapport à l'avenir. Le présent est le dernier instant de la décision en faveur du Royaume de Dieu tout proche, quant à l'homme qui ajourne sa conversion pour mettre une dernière fois ses affaires en ordre, il est déjà perdu[16] ».

Premier trait. Les quatre évangélistes montrent tous un Jésus Messie pour qui le temps presse[17] : « C'est l'instant [*kairos*], dit-il, le règne de Dieu approche, convertissez-vous et fiez-vous à l'Évangile[18]. » Pour en convaincre ses auditeurs, il recourt à la parole (les paraboles et les disputes avec les pharisiens) et aux miracles (les guérisons, résurrections, expulsions de démons, et autres signes). En ces temps d'agitation messianique, il a le comportement attendu d'un *theios anêr*, de ces hommes divins, dont se moquera, au IIe siècle, Lucien de Samosate en les présentant comme des charlatans. Mais s'y ajoute une forte dimension d'urgence. Pour Jésus, dont le temps terrestre est compté, comme il le répète ; pour ses disciples, qui vont devoir bientôt se passer de lui ; pour ceux qui l'écoutent (espérant le prochain rétablissement du royaume d'Israël) ; pour ceux enfin qui décident de se débarrasser au plus vite de cet agitateur ayant le front de s'autoproclamer fils de Dieu. Pour tous, tout se joue donc ici et maintenant : dans l'urgence.

Passé/Présent, Ancien/Nouveau

Dans un monde où la tradition est la valeur première et où, dans les milieux pharisiens particulièrement, respecter la Loi à la lettre est la manifestation de la piété, Jésus vient proclamer une « nouvelle alliance » qui est d'abord une rupture. Cette prétention va bouleverser durablement le rapport entre l'ancien et le nouveau, tel qu'il s'était fixé dans les sociétés du pourtour méditerranéen : l'ordre du temps, celui de *chronos*, s'en trouve renversé.

En quoi il se détache du temps antique « normal », celui du précédent, de la tradition, des ancêtres, de l'imitation, de l'*historia magistra*, du *fatum,* mais aussi celui du présent à goûter, comme seul moment sur lequel on a prise, le présent tel qu'il est reconnu par les stoïciens et les épicuriens. Le temps antique est aussi celui qu'on interroge à travers des présages, en recourant à la divination et aux oracles. Inspiré par Apollon, le devin est supposé voir ce qui est, ce qui a été et ce qui sera. Pour qui est doté d'une vision synoptique, tout est déjà là.

Avec les chrétiens, en revanche, il y a du nouveau et, pour la première fois, le nouveau est proclamé l'emporter sur l'ancien. De fait, la « nouvelle alliance » annoncée a vocation à se substituer à la première : celle conclue avec Moïse, qui devient dès lors l'ancienne alliance[19]. Avec la nouvelle vient un « Nouveau Testament », qui va, du même coup, faire de la Bible le « Vieux Testament ». Le moment inaugural de ce bouleversement intervient lors de la Cène, quand, après le pain, Jésus prend une coupe de vin, rend grâce et la donne aux disciples, en disant « cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang qui est répandu pour vous[20] ».

Dans l'Épître aux Hébreux[21], Jésus est dit conclure une nouvelle alliance avec Israël, avec l'ajout de ce commentaire : « en parlant

d'une alliance nouvelle, il [Jésus] vieillit la première. Or ce qui est vieilli est vétuste et près de disparaître[22] ». Comme « médiateur d'une alliance nouvelle », il rachète par sa mort les « transgressions » qui ont suivi la première alliance et permet que les appelés reçoivent « l'héritage éternel promis ». Vient immédiatement après cette précision d'ordre juridique : « Quand il y a testament, il faut que soit mort le testateur, car un testament n'entre en vigueur qu'après le décès et reste sans force tant que vit le testateur[23]. » En grec, le même mot, *diathekê*, signifie alliance et testament (il en va de même en hébreu). Mais on saisit là comment on passe de l'alliance au testament : du moment de l'alliance au temps d'après qui va se trouver régi (pour toujours) par elle. Son souvenir devient l'héritage à accueillir et à transmettre. La nouvelle alliance marque ainsi la « mort » de Moïse, le premier testateur, tandis que la nouvelle alliance devient un Nouveau Testament par la « mort » de Jésus Messie, qui occupe la position de testateur (ultime). Le « Nouveau » constitue l'« Ancien » en passé et ouvre un présent nouveau. À sa façon, Paul fait jouer ce même partage, quand il se déclare « au service d'une nouvelle alliance », non pas « littérale » (celle de la Loi) mais « spirituelle », « car la lettre tue et l'esprit fait vivre[24] ». La lettre est morte, elle est du passé et dépassée, alors que l'esprit « fait vivre » dans le temps nouveau qui vient de s'ouvrir.

La rupture avec la tradition est donc bien proclamée et revendiquée. Les multiples provocations de Jésus puis des apôtres, de Paul en particulier, à l'égard des « pharisiens », des « scribes », des « juifs » en attestent. Mais, dans le même temps, cette rupture ne cesse de se revendiquer comme vraie fidélité et comme réelle continuité. Puisque ce sont ceux-là mêmes qui se proclament dépositaires de la Loi qui l'ont trahie, s'enfermant dans la lettre et ignorant l'esprit, s'aveuglant sur la lettre en étant incapables

d'entendre la vérité de ce qu'elle énonce. Rédigés de l'intérieur même de la tradition, multipliant les citations des prophètes, dont les actions de Jésus sont l'effectuation véritable, les Évangiles ne cessent de démontrer que tout ce qui a été écrit par les prophètes l'a été, en fait, de Jésus. Il reprend la posture du prophète, mais avec quelque chose de plus, puisque : « il faut que s'accomplisse tout ce qui est écrit de moi dans la Loi de Moïse, les Prophètes et les Psaumes[25] ». Cette opération de captation manifeste repose sur une double conviction : celle d'une répétition ou, mieux, d'une récapitulation et celle d'un accomplissement. Alors que l'histoire biblique est répétition, et d'abord répétition des manquements à l'égard de Dieu.

D'où, chez les grands prophètes de l'Exil, les oracles de destruction auxquels répondent et succèdent les oracles de consolation, de part et d'autre de la catastrophe fondatrice de 587 avant J.-C. Jérusalem est prise et incendiée par les troupes de Nabuchodonosor, le Temple détruit et une partie des habitants est déportée à Babylone[26]. Mais, en 538, Cyrus, le roi perse, autorise le retour des exilés et la reconstruction du Temple. S'il est douteux que les choses se soient passées ainsi, cette version, rapportée par Esdras, est devenue l'histoire officielle[27]. Ensuite, dans le livre de Daniel (rédigé entre 167 et 164 avant J.-C.), la profanation du Temple par le roi séleucide Antiochos IV est aussitôt comprise comme répétant la catastrophe de 587. Enfin, la prise de la Ville et la destruction du Temple par l'armée de Titus en 70 après J.-C. rejouent les calamités précédentes[28]. En un sens, toute l'histoire du peuple choisi et rebelle est ponctuée par le rejeu de la faille devenue fondatrice de 587. Dans le Nouveau Testament, la nouvelle alliance répète bien la première mais elle va plus loin. Peut-être la fait-elle « vieillir », pour reprendre la formule de l'épître aux Hébreux, mais elle ne l'abolit pas : elle l'accomplit, c'est-à-dire, elle ouvre ce qui en elle était inaccompli.

Luc, par exemple, fait appel à ce double schème quand il rapporte ces propos de Jésus à ses disciples, le questionnant une fois encore sur l'advenue du règne de Dieu :

« Et ce qui est arrivé aux jours de Noé arrivera aussi aux jours du fils de l'homme ;

« On mangeait, on buvait, on se mariait jusqu'au jour où Noé est entré dans l'arche, et le déluge est venu et les a fait tous périr.

« Aux jours de Loth, c'était pareil […] et le jour où Loth est sorti de Sodome, une pluie de feu et de soufre est tombée du ciel et les a fait tous périr.

« Ce sera comme cela, le jour où le fils de l'homme sera dévoilé[29]. »

Ces épisodes dramatiques ont bel et bien eu lieu mais, en un sens, ils sont des répétitions (selon l'autre sens du mot) du jour encore à venir du dévoilement ultime (l'apocalypse). Un tel usage du passé est fondé sur une lecture typologique ou allégorique, dont les chrétiens ne sont pas les inventeurs, mais dont ils ont rapidement fait un usage systématique. À la limite, tout dans la Bible peut être passé à la moulinette typologique : certains iront très loin en cette voie ! Le principe en est simple : par-delà lui-même, tel personnage, tel événement, tel geste doit être compris comme une figure désignant, signifiant, annonçant autre chose. Ainsi Jean Baptiste doit s'interpréter par référence au prophète Élie dont le retour doit précéder de peu la venue du Messie. Figure des derniers jours, Élie annonce, en fait, Jean Baptiste. Tel est son rôle eschatologique mais aussi bien historique, puisque Élie a effectivement existé autrefois. Nouvel Élie, Jean Baptiste est aussi le véritable Élie ou son accomplissement. Avec lui, les derniers jours sont véritablement là. « Élie est déjà venu », dit Jésus. Et Jésus est le nouvel Adam. Alors

qu'avec Adam, le premier homme, s'était introduite la mort, avec Jésus, mourant sur la croix, la mort est vaincue.

Cette lecture du passé, à partir du présent et pour lui, le supprime-t-elle comme passé ? Non, même s'il est clair que le présent s'arroge une place éminente — « les écritures témoignent de moi », dit encore une fois Jésus[30] —, comme lieu d'où le passé prend tout son sens, mais il demeure indispensable pour justifier les prétentions du présent. Face aux « juifs », en particulier, la table rase n'est pas de mise. Contre ceux qui, tel Marcion[31], prétendront se débarrasser de l'Ancien Testament (et de son Dieu de colère) pour ne garder que le Nouveau (et son Dieu d'amour), l'Église défendra constamment les liens de l'un et l'autre testament, du nouveau et du vieux, mais, bien entendu, avec avantage au nouveau comme aboutissement du vieux. La pratique de l'interprétation typologique du passé va de pair avec sa lecture prophétique : les annonces des prophètes bibliques (si familières aux premiers disciples) se révèlent désormais comme autant de prophéties de Jésus. Pour qui sait voir et entendre, l'histoire est donc prophétique : le passé se révèle à partir du présent, plus précisément l'inaccompli du passé devient manifeste à partir de l'événement présent. En ce sens, la lecture typologique entraîne avec elle une première forme de temporalisation du temps. De même, Paul convoque le passé, celui de la Promesse faite à Abraham, antérieure, précise-t-il, de quatre cent trente ans à la Loi, pour justifier que l'Évangile s'adresse aussi aux nations[32]. Mais, pour que le possible de ce passé proprement se révélât, il fallait Jésus et son évangile.

Telle est donc la place faite au passé dans cette économie prophétique du temps qui donne la première place au présent. Si les évangélistes montrent Jésus au présent dans le quotidien de son action, ils sont très peu soucieux de chronologie. Seul Luc donne

quelques repères (la date de la naissance, le début de la vie publique vers trente ans et, bien sûr, le moment culminant de la Pâque) ; pour le reste, on va de Galilée en Judée, d'un lieu à un autre, avec de sommaires et vagues indications chronologiques : « un jour de sabbat », « un autre jour de sabbat », « par la suite », « un jour », « environ huit jours après », « après cela », « au même moment que… ». Ce ne sont que des façons de faire se succéder des gestes, des scènes, des paroles (*logia*) dans un présent détemporalisé, sinon intemporel. Si le terme de l'histoire est connu de tous, les récits l'annoncent dès le début, à commencer par certains propos de Jésus, d'ailleurs incompris ou mal compris de ses interlocuteurs sur le moment, mais évidemment pas des destinataires du texte. Les évangélistes n'ont pas le souci du suspens, mais plutôt celui de renforcer encore la place cruciale du moment présent, où bascule l'histoire du monde. Pour tous ceux qui entendent la parole, il leur faut se rendre disponibles et prêts à suivre aussitôt l'appel, à l'instar des premiers disciples. Ils doivent dès lors cesser de se préoccuper du futur comme du passé. Pas plus que les corbeaux ne se préoccupent de ce qu'ils mangeront le lendemain ou que les lys des champs n'ont souci de se vêtir, ceux qui ont foi ne doivent pas s'inquiéter du lendemain :

« Cherchez d'abord le règne de Dieu […] Ne vous inquiétez pas de demain : demain s'inquiétera de lui. À chaque jour suffit sa peine[33]. »

Quant au passé, il faut « laisser les morts ensevelir leurs morts[34] », ainsi que le déclare brutalement Jésus au jeune homme qui, désireux de le suivre, lui demandait la permission d'aller d'abord enterrer son père. On est plutôt du côté de la table rase. La manière chrétienne d'être au temps est bien résumée par ces paroles de Paul sur lui-même, « oubliant ce qui est derrière, et tendu vers ce qui est

devant[35] ». Ce qui est devant n'est pas l'avenir, mais l'appel à l'imitation du Messie Jésus dans le présent nouveau ouvert par la croix et la Résurrection. Celui qui a foi doit donc « veiller », « demeurer debout », « marcher » et « imiter » : imiter Paul, qui, lui-même, imite Jésus.

L'HORIZON APOCALYPTIQUE

Si le passé est annonce, s'il est porteur du nouveau et accomplissement de l'ancien, qu'en est-il du futur, quelle place lui revient dans cette nouvelle économie temporelle ? Son appréhension n'est, en fait, pas séparable d'un horizon apocalyptique, auquel les premiers chrétiens participent pleinement, sans en être en rien les initiateurs, même si l'Apocalypse de Jean est celle qui est venue donner son nom au genre[36]. Les modernes sont, en effet, partis de Jean pour constituer un genre, alors même que le texte de Jean est une sorte de pot-pourri apocalyptique, au service de la défense et de l'illustration d'une position singulière, exorbitante même par rapport au « genre ».

Prophètes et apocalypticiens

Développés d'abord dans les milieux esséniens et chez les sectaires de Qoumrân, les écrits apocalyptiques ont connu une efflorescence entre le II^e^ siècle avant et le II^e^ siècle après J.-C. Littérature pour temps de crise et de trouble dans les rapports au temps, ces livres lient étroitement le temps de la fin et la fin des temps. De multiples signes annoncent, en effet, que proche est la fin, et que cette fin sera la fin ultime. C'est en ce point de basculement qu'intervient le savoir

visionnaire de l'apocalypticien qui s'adresse à son présent, mais censément à partir d'un passé lointain d'où il voit ce qui va survenir. Mobilisant volontiers, en effet, de vénérables figures bibliques, tels Hénoch ou Élie, Daniel bien sûr, voire Abraham lui-même, convoquant activement les grands prophètes, les apocalypses ont servi à exprimer une résistance juive à l'hellénisme puis à la domination de Rome. Puisque, avec la condamnation et la destruction imminente de ces puissances impies, elles annoncent l'advenue d'un nouveau royaume qui n'aura pas de fin. Le livre de Daniel, le Quatrième livre d'Esdras, les Oracles sibyllins sont emblématiques de cette effervescence apocalyptique.

Dans le large corpus des apocalypses, le livre de Daniel occupe une position centrale, voire doublement centrale[37]. Car il figure dans le canon de la Bible hébraïque (peu accueillante, pour dire le moins, aux textes à teneur apocalyptique) et il a été également retenu dans la Bible chrétienne. Mais avec, de l'une à l'autre, un statut différent. Pour les juifs, il est rangé parmi les *Écrits* (puisque au moment de sa rédaction, la prophétie est tenue pour close), alors que les chrétiens le comptent au nombre des prophètes (puisqu'il est archi-clair qu'il annonce la venue de Jésus Messie). La différence est majeure et hautement significative. Pour les juifs, Daniel relie la catastrophe de 587 à celle de 168 : les rois Nabuchodonosor et Antiochos IV. La profanation du Temple par le roi séleucide rejoue sa première destruction ordonnée par le souverain babylonien. Et, plus tard, celle de 70 après J.-C. par Titus viendra réactiver les précédentes. Comme si l'histoire n'était qu'une même catastrophe se répétant depuis le malheur initial, et la répétition des mêmes fautes et de leur châtiment.

Daniel était un personnage biblique, moins fameux sans doute qu'Hénoch ou Élie, mais respectable et probablement plus disponible. Pour les rédacteurs du livre, Daniel est un jeune juif, devenu otage à la cour du roi de Babylone lors de l'exil. L'enjeu de la première partie du livre est de prouver la supériorité de Yahvé sur les autres dieux, pas prioritairement son unicité, en le faisant reconnaître comme le véritable maître des temps (*chronous*) et des moments (*kairous*)[38]. Tel est le sens qu'il faut donner au rêve du roi. Alors que les mages, qui sont les devins officiels, déclarent forfait, seule la foi de Daniel en son Dieu lui permet d'apporter la réponse. Le roi a vu une immense statue dont la tête est d'or, la poitrine et les bras d'argent, le ventre et les cuisses de bronze, les jambes de fer et les pieds en partie de fer et en partie de céramique. Soudain une pierre, qui se détache sans aucune intervention humaine, réduit la statue en poussière des pieds à la tête. Il faut comprendre que quatre royaumes se succéderont, depuis le premier, celui des Assyriens, jusqu'à celui des Grecs. Ils seront pulvérisés par la pierre et commencera un cinquième royaume qui, lui, n'aura pas de fin[39]. Entre dans l'histoire, pour ne plus la quitter, le schéma de la succession (*translatio*) des empires, dont nous verrons l'usage qui en sera constamment fait jusqu'à l'époque moderne.

Dans la seconde partie du livre, autre est la trame du récit. L'enjeu se déplace et se focalise sur l'abomination présente : celle de 168 avant J.-C. C'est elle dont il faut rendre compte, en l'insérant dans un schéma apocalyptique. Là, Daniel n'est plus l'interprète des visions royales, mais il est lui-même celui qui est visité par des visions pour lesquelles il a besoin d'un interprète. Depuis Babylone, où il est toujours censé se trouver, il voit l'arrivée de la catastrophe et du châtiment incarnés par Antiochos Épiphane. La « faute » est sur nous,

dit-il, car nous avons « commis l'iniquité » et « péché » contre la loi de Moïse[40].

Ainsi l'histoire a pour trame la faute des fils d'Israël, tandis que Dieu, maître des temps et des moments, agit à travers des instruments, qui peuvent être totalement négatifs, comme Antiochos IV, ou momentanément positifs, comme Cyrus permettant le retour de Babylone. On passe du registre de la prophétie à celui de l'apocalypse quand on a le sentiment que le mal a dépassé la mesure et qu'il n'est plus possible d'avoir prise sur le présent ou que tout ce qui reste à faire est d'être prêt pour le jour dernier, en priant pour sa venue.

Nettement postérieur au livre de Daniel, le Quatrième livre d'Esdras se place néanmoins dans son prolongement, en soutenant également une perspective apocalyptique[41]. Si Daniel est une réplique à l'abomination d'Antiochos, Esdras s'inscrit dans les suites de la crise de 70 après J.-C[42]. Le lien entre les deux textes est immédiatement posé ou rappelé, puisque Esdras est censé se trouver à Babylone « la trentième année de la ruine de la Ville ». Lui aussi est un homme du VI^e^ siècle et de l'exil : le lien avec la catastrophe de 587, qui n'en finit jamais de se réverbérer et de se répéter, est donc souligné. C'est depuis Babylone qu'il leur est donné de voir la suite des temps jusqu'au jour du Jugement. Esdras est qualifié de « scribe de la connaissance du Très-Haut », car il a la charge de mettre par écrit ce que Dieu lui révèle.

Il commence par s'interroger sur les desseins de Dieu. Pourquoi, se demande-t-il, les Babyloniens, qui sont loin de se conduire mieux que les juifs, ont-ils la domination et la gloire ? Suivent une série de questions auxquelles l'ange, dépêché à cet effet, soit répond, soit répond qu'Esdras ne peut comprendre, car « ceux qui habitent sur

terre peuvent seulement comprendre les choses de la terre[43] ». Puis, il est visité par plusieurs visions qu'un ange, dépêché à cet effet, interprète pour lui. Comme Daniel s'en prenait à la bête grecque, dont la treizième corne, la plus cruelle, correspondait à Antiochos le profanateur, Esdras, se référant à Daniel, son « frère », voit la dernière bête sous l'apparence d'un aigle, aux ailes multiples, qui représente l'Empire romain à qui Dieu annonce que les temps sont achevés et qu'il doit « disparaître[44] ».

À Esdras qui demande si le temps passé surpasse le temps à venir, ou si c'est l'inverse, il est répondu, au moyen d'une parabole, que « la mesure du passé surpasse l'avenir[45] ». Vieille, la création a aussi perdu la force de sa jeunesse, disent les apocalypses. Si bien, ajoute l'ange, que vous êtes moins forts que ceux qui vous précédèrent et que ceux qui vous suivront le seront moins que vous[46]. De façon plus précise, la durée du monde est divisée en douze parties, et il s'en est déjà écoulé dix, en restent deux[47], annonce la voix du Seigneur. L'arrivée de la fin sera précédée de signes qui, pour un certain nombre d'entre eux, ont été révélés à Esdras. Mais, quand il veut savoir quand ils se produiront, il s'attire cette réponse : « Mesure soigneusement par toi-même et lorsque tu verras qu'une partie des signes que je t'ai prédits est passée, alors tu comprendras que le temps est venu où le Très-Haut va visiter le monde qu'il a créé[48]. » Le guetteur peut donc toujours guetter, sans jamais risquer d'être catégoriquement démenti. L'imminence demeure, même si l'horizon peut toujours reculer. Puisque Dieu est toujours reconnu comme le seul maître des temps : « C'est lui qui gouverne les temps et ce qui arrive dans les temps[49] », proclame Esdras, tout comme Daniel, et comme tous les textes de l'Ancien et du Nouveau Testament.

Au total, l'apocalypticien est celui à qui Dieu accorde de voir ce qui est sur le point de survenir, soit un temps *chronos* préempté, pour

ainsi dire, par *Kairos* et *Krisis*. Il bénéficie d'une vision synoptique qui est l'équivalent de la vision divine du *tota simul* (tout en même temps). Mais, alors que Dieu voit « tout en même temps » dans l'éternité du présent, l'apocalypticien voit cette totalité comme par morceaux successifs (une vision après l'autre) ou sous différentes facettes, et il a, en outre, besoin d'un interprète : le plus souvent un ange dépêché par Dieu, qui lui explique ce qu'il a vu. Ensuite, le récit qu'il en fait ne peut que se plier à la diachronie de la narration : une phrase après l'autre, une scène après l'autre. Le synoptique de la vision ne peut que se monnayer en diachronie de la parole pour éclairer le temps (finissant) des hommes mauvais.

La fin signifie le « jour du Jugement » : il est annoncé, différé, mais en marche, sinon en marche accélérée[50]. Ainsi, dans l'Apocalypse dite des semaines, le patriarche Hénoch découvre toute l'histoire de l'humanité découpée en dix semaines, au terme desquelles « aura lieu le Jugement du monde » : « Les premiers cieux passeront » ; alors, « des cieux neufs apparaîtront » ; ensuite « viendront des semaines nombreuses, sans fin où tous accompliront la vertu et la justice[51] ». Telle est la « course » des temps, interrompue par la césure du Jugement. Le livre des Jubilés se présente comme une révélation faite à Moïse de la « répartition légale et certifiée du temps, des événements des années en leurs semaines et en leurs jubilés, pour toutes les années du monde[52] ». À Moïse monté sur le Sinaï, Dieu montre « ce qui fut au commencement et ce qui adviendrait ». Car tout, « depuis la création » « jusqu'à la nouvelle création », se trouve avoir été consigné dans des tables. Jubilés, c'est une Bible parallèle mais avec toutes les dates, soit une chronologie universelle doublée d'un calendrier liturgique précis, puisque à chaque grande date correspond un événement à commémorer. Le

temps du monde est probablement fixé à quatre mille neuf cents ans, soit cent jubilés de quarante-neuf ans ; l'entrée dans la Terre promise intervient avec le 50e jubilé, soit au mitan de la durée totale du monde. « C'est sur les tables célestes que les divisions du temps ont été instituées, afin qu'ils [les enfants d'Israël] n'oublient pas les fêtes de l'Alliance et ne suivent pas l'erreur et l'ignorance des Gentils en observant [leurs] fêtes[53]. »

L'apocalypticien guette les signes de la fin et, le plus souvent, ses visions l'aident à les identifier[54]. Plus ils s'accumulent, plus la fin est proche, et plus l'urgence de sa mission est de les interpréter et d'en faire part, soit à quelques élus, soit à toute sa communauté. L'apocalypse est un calcul de la fin : quand, jusqu'à quand va durer ce monde mauvais où triomphent les méchants ? Pour quand le Jugement ? Mais cette fin, guettée, calculée et recalculée n'est pas la fin de tout, puisqu'il y a un après : avec de nouveaux cieux et une nouvelle terre, et le « lever des générations de justice[55] ». Qui passera de l'autre côté et comment ? Un certain flou règne. Ainsi Jubilés semble confier ce rôle aux « enfants ». Mais lesquels ? Pour Hénoch, ce sont des justes, « les générations de justice » ? Certains textes, plus rarement, comme Daniel ou l'Apocalypse de Baruch, ménagent une place à une résurrection des élus.

Quoi qu'il en soit, les apocalypses se conforment bien au balancement des grands textes prophétiques, qui font se succéder oracles de désolation et oracles de consolation[56]. Après la punition, vient le pardon, après l'oubli de l'Alliance et le péché, viennent le renouvellement de l'Alliance et l'exaltation du « reste d'Israël[57] ». Ce balancement s'ancre de part et d'autre de la catastrophe de 587 avant J.-C. Il y a les prophéties de malheur d'avant l'Exil et les prophéties de rédemption d'après l'Exil avec le Deutéro-Isaïe (ou même encore de l'Exil, avec Jérémie et Ézéchiel). Cette structure narrative introduit

une temporalité singulière. Le prophète énonce moins ce qui va se passer qu'il n'analyse la situation historique présente. C'est seulement si la situation est méconnue ou mal interprétée par ceux qui ont le pouvoir, en l'occurrence les rois, que la catastrophe interviendra, que se déchaînera la colère de Dieu et qu'arrivera le Jugement.

Le prophète est une « sentinelle de l'imminence », dont le rôle, disait Charles Péguy, « ne consiste pas à imaginer un futur mais à se représenter le futur comme s'il était déjà présent[58] ». La situation n'est pas sans issue, mais l'histoire peut bel et bien s'interrompre et ne reprendre que dans l'au-delà d'une « tranche de néant ». Il y a donc chez les prophètes, pour reprendre une formule de Paul Ricœur, un « tragique de l'interruption[59] ». Ce qui est unique. Quant à la reprise, elle est conçue sous le signe du nouveau : une nouvelle terre, un nouveau ciel, une nouvelle Alliance, un autre temps. Le nouveau se trouve donc bien valorisé, à ceci près, qui le différencie du nouveau des modernes, qu'il n'est pas conçu comme radicalement nouveau, inouï, inédit, relevant du jamais-vu. Il est, au contraire, la reprise réussie de ce qui a été au début : un retour au temps du paradis. Ainsi, pour Hénoch, les générations nouvelles retrouveront la longévité des premières. Le nouveau se donne comme répétition, mais, selon une juste observation de Ricœur, comme « répétition créatrice[60] ».

Si les apocalypses se coulent dans le mouvement général des prophéties, si elles participent de cette grande pulsation originelle, elles se focalisent sur le segment négatif du récit : sur le moment qui précède juste le basculement. Si les apocalypticiens partent également d'une analyse de la situation présente, ils ne voient plus, à la différence des prophètes, d'issue à la crise, et ils voudraient même pouvoir hâter la fin : d'où l'obsession d'en calculer le jour, en escomptant que Dieu veuille hâter les temps, puisque lui seul le peut.

Les uns et les autres sont des diagnostiqueurs du présent, mais, alors que les prophètes font de la politique, les apocalypticiens y ont renoncé ou n'en ont plus les moyens. Mis en forme au moment de la crise de 168-164, le livre de Daniel n'appelle pas à la révolte contre Antiochos IV. À quoi bon se révolter[61] ? Alors que les prophètes gardent la comptabilité des crises passées, l'apocalypticien n'en voit pas l'utilité puisqu'on entre dans ce qui sera la crise ultime, celle du Jugement. Prophétie et apocalypse sont deux formes d'une pensée de la crise et d'un temps saisi, transi, réduit par la conjonction finale de *Kairos* et de *Krisis*.

LE NOUVEAU TESTAMENT ET LE FUTUR APOCALYPTIQUE

Après l'évocation de cet horizon terminal à travers quelques-uns des livres qui témoignent de ces siècles d'effervescence apocalyptique, nous pouvons revenir vers les premiers écrits chrétiens et à la place faite par eux au futur. Pour une bonne part, ils participent de ce moment et de ce genre. Si certaines des apocalypses sont antérieures, à commencer par le livre de Daniel, comme Hénoch ou Jubilés, d'autres, tels Esdras ou Baruch, qu'on date du I^er^ siècle après J.-C. et, en tout cas, d'après la destruction du Temple, sont en gros contemporaines de la rédaction du Nouveau Testament. Cette remarque ne vise nullement à reverser le Nouveau Testament en bloc dans le genre apocalyptique, mais, par ce rapprochement, à mieux appréhender les formes temporelles mobilisées par les Évangiles et, en particulier, les rapports au temps à venir qu'ils énoncent. La démarche vise à contextualiser, nullement à réduire.

Marc, Matthieu et Luc, les trois Évangiles synoptiques, ont chacun un chapitre expressément apocalyptique où se retrouvent le même

scénario et bon nombre de versets identiques[62]. On est à Jérusalem, peu de temps avant la Passion. Jésus est encore dans le Temple ou en train d'en sortir. Aux disciples qui admirent son architecture imposante, Jésus répond en évoquant sa destruction. « On ne laissera ici pierre sur pierre qui ne soit défaite », annonce-t-il. D'où, immédiate, la question des disciples : « dis-nous quand ce sera », et « quel signe l'annoncera ? ». Vu la date de rédaction des Évangiles, de l'ordre de dix ou vingt ans après 70, la destruction annoncée a bel et bien eu lieu[63]. À l'instar de Daniel, d'Esdras ou de Baruch, Jésus occupe donc la position de l'apocalypticien. Il décrit alors les signes (habituels) annonciateurs de la fin (le Soleil et la Lune s'obscurcissent, des étoiles tombent, des guerres, des famines se propagent, etc.). Matthieu se réfère même explicitement à Daniel et à « l'horreur dévastatrice » s'établissant dans le Lieu saint, ce sera le signe qu'il faut fuir sans tarder et sans rien emporter[64]. « Soyez prêts », « Veillez » sont les mots d'ordre. Puis arrivera le fils de l'homme, et ce sera le Jugement.

Mais à côté de ce schéma apocalyptique attendu ou « classique », les synoptiques en insèrent un autre, plus spécifique, propre aux sectateurs de Jésus. Comme s'il y avait place pour une petite apocalypse au sein de la grande. Jésus prend de fait bien soin de préciser que, si la fin est proche, ce n'est pas encore elle. Auparavant, de faux Messies et de faux prophètes se lèveront, des persécutions s'abattront sur les disciples, qui seront « battus dans les synagogues » et seront « détestés de tous à cause de [son] nom ». Marc et Matthieu ajoutent même que la fin ne pourra intervenir que lorsque l'Évangile aura été proclamé dans le monde entier[65]. On a là un discours, en réalité, bien différent qui s'adresse moins aux disciples qu'à des communautés chrétiennes de deuxième, voire de troisième génération en butte à des tribulations, et visant à les conforter dans

leur foi. Mais, en posant l'horizon d'une évangélisation du monde, il ouvre sur une histoire du Salut, c'est-à-dire sur une histoire conçue comme histoire du Salut. Rédigés entre 80 et 90, les Actes des Apôtres vont dans le même sens. Après la résurrection, Jésus s'entretenant avec les disciples leur répète une dernière fois qu'ils n'ont pas à connaître les temps et les moments de la fin, mais, ajoute-t-il, « le Saint Esprit surviendra sur vous et vous en recevrez la puissance et serez mes témoins dans toute la Judée et la Samarie et jusqu'au bout de la terre[66] ». Il y a donc place pour une histoire, pour autant qu'elle soit portée par des témoins, puis, plus tard, par des témoins de témoins. Ce sera le projet même, au début du IVe siècle, de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée, mettant en récit cette chaîne témoignante. Cette perspective inédite, qui présuppose l'événement de la Pentecôte, sera, en effet, adoptée par l'Église, devenant même la principale raison d'être de l'Église missionnaire.

Pour l'heure, toutefois, cette « incise » sitôt refermée, la grande apocalypse reprend ses droits et se répète l'annonce que « cette génération ne passera pas, que tout ne soit arrivé. Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront pas[67] ». Multiples sont, en effet, les indications sur le fait que « l'heure vient », « l'instant », « le temps approche », « la dernière heure » est imminente. On est entré dans l'urgence apocalyptique. *Krisis* et *Kairos* approchent, si j'ose dire, main dans la main. Plus précise encore, cette notation : « Il y en a de ceux qui sont ici qui ne goûteront pas de la mort avant d'avoir vu le règne de Dieu. » Cette imminence s'inscrit aussi dans un cadre alors connu de tous, celui du retour d'Élie. Le retour du prophète Élie, qui a été enlevé au ciel, doit précéder de peu l'arrivée du Messie et donc le jour du Jugement. Or les Évangiles, nous l'avons déjà souligné, convoquent à plusieurs reprises la figure d'Élie à propos de Jean Baptiste. En vertu de la lecture typologique, Élie devient le type de

Jean Baptiste. Car il est essentiel de lui faire occuper une position analogue à celle d'Élie, afin de bien montrer qu'on se meut dans un contexte apocalyptique et qu'il a un rôle éminent à jouer, mais second : il lui revient d'annoncer celui qui vient. Il est « la voix qui clame dans le désert : Apprêtez le chemin du Seigneur, rendez droites ses chaussées[68] ». C'est bien pourquoi il fait demander à Jésus : « Es-tu celui qui vient[69] ? » Quand les disciples interrogent Jésus sur le retour d'Élie, il confirme que, en effet, Élie doit venir d'abord, mais il ajoute : « Élie est déjà venu », en la personne du Baptiste donc ; et, loin d'avoir été reconnu, il a fini décapité. « De même, ils vont aussi faire souffrir le fils de l'homme[70]. » Les Évangiles procèdent donc à une opération (réussie) de réduction-captation de l'enseignement de Jean Baptiste, tout en renforçant la légitimité apocalyptique de Jésus. Puisque Élie est « déjà venu », c'est un signe sûr que Jésus est bien le Messie qu'il précédait : la fin est donc toute proche.

Dans les Évangiles synoptiques mais, plus largement, dans tous les écrits du Nouveau Testament, la vie de Jésus a certes une place dans le temps *chronos*, mais surtout elle manifeste ce temps autre qui est celui du *kairos* :

« Après que Jean (Baptiste) fut livré, rapporte Marc, Jésus vint en Galilée proclamer l'Évangile de Dieu ; il disait : C'est l'instant, le règne de Dieu approche ; convertissez-vous et fiez-vous à l'Évangile[71]. »

En fait, le grec ne dit pas « c'est l'instant », mais, de façon bien plus forte, le « *Kairos* est rempli, accompli » (*peplêrôtai ho kairos*). La venue de Jésus Messie coïncide avec la complétude ou la plénitude du temps : elle l'exprime. Paul, de son côté, met aussi fortement l'accent sur cette notion de plénitude, que reprendra, notamment, Augustin (*plenitudo temporis*). Cette qualité caractérise le temps nouveau ouvert par Jésus, qui fait justement qu'on doit le désigner comme *Kairos*. Car

il en est, proprement, l'incarnation : l'annonce du moment décisif et le signe vivant de son imminence.

Au sujet encore de l'imminence, l'Évangile de Jean s'achève sur un verset concernant nommément « le disciple que Jésus aimait », Jean lui-même. Ces quelques paroles ont beaucoup retenu l'attention, à commencer par celle des disciples. À une question de Pierre sur le sort qui lui est promis (à lui, le martyre), puis sur celui de Jean, Jésus répond : « Si je veux qu'il demeure jusqu'à ma venue, que t'importe ? » Aussitôt, les disciples de se dire : « Ce disciple ne mourra pas. » Or, précise l'évangéliste, « Jésus n'a pas dit : Il ne mourra pas, mais : Si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne[72]. » Ce qui, en effet, n'est pas la même chose, puisque le « jusqu'à » laisse complètement ouverte la question de la durée exacte.

Taraudées par l'interrogation sur la fin, les apocalypses sont en quête de dates et de durées : quand, jusqu'à quand, interrogent Daniel, Esdras ou Baruch, mais tout aussi bien les disciples qui demandent avec la même anxiété : « Dis-nous quand cela sera, et le signe que tout cela va finir[73]. » Mais la réponse, la même et dans les mêmes termes chez les synoptiques, est très précise : « Le jour et l'heure, personne ne les connaît, ni les anges des cieux, ni le Fils mais seulement le père[74]. » Sur ce point capital, la position de l'Église ne variera jamais, et il ne peut en être autrement. Elle reprendra inlassablement au cours des siècles cette déclaration contre tous les mouvements apocalyptiques et autres millénarismes, qui ne sont donc rien d'autre que des hérésies.

Si bien que, dans l'Église, la perspective apocalyptique se trouve tout à la fois maintenue et radicalement désapocalyptisée. Le Seigneur viendra, mais « comme un voleur dans la nuit » pour Paul ou, selon Marc : « Prenez garde, chassez le sommeil, car vous ne savez pas quand c'est l'instant (*kairos*)[75]. » Autrement dit, le temps

nouveau, ce *Kairos*, qui s'est ouvert avec l'Incarnation, va durer jusqu'à la survenue du Seigneur, à savoir son dévoilement. Vient du même coup se loger un écart entre *Kairos et Krisis*. L'apocalypse, ce sera justement la fin de ce temps *kairos*. Pour ceux qui seront restés englués dans le seul temps *chronos*, comme pour ceux qui n'auront su demeurer dans le temps *kairos* (qui se sont « endormis » et n'ont pu « veiller »), commencera alors le châtiment sans fin. Tandis que pour les élus, les gens du *Kairos*, ce sera rigoureusement l'inverse. Ils ont œuvré, durement parfois, pour demeurer dans le flux du *kairos* : comme un barreur, repérant une veine de courant favorable, s'efforce d'y mener son bateau puis de l'y maintenir pour atteindre plus vite le port.

Les épîtres de Paul

Dans les chapitres apocalyptiques des synoptiques, Jésus occupe la position du prophète ou de l'apocalypticien. Bien entendu, il l'excède aussi, puisqu'il est celui qui est (déjà) venu et qui va venir (encore). Mais la structure énonciative est là, et tout découle de ces paroles. Avec les épîtres de Paul, la perspective apocalyptique reste bien présente, mais on se trouve d'emblée jeté dans l'après, puisque Jésus n'est plus là. Paul, le pharisien, qui a d'abord persécuté les chrétiens, n'a jamais été son disciple. Le seul titre qu'il revendique est celui d'apôtre (d'envoyé) : « Paul, esclave de Jésus Messie, apôtre appelé et mis à part pour annoncer l'évangile de Dieu[76]. » Pour lui, en effet, la mort et la résurrection de Jésus ont clos le temps des prophètes (dont la mission fondamentale était d'annoncer la venue du fils de l'homme) et ont ouvert celui des apôtres, qui ont pour tâche de répandre l'Évangile, c'est-à-dire « le témoignage de Jésus[77] ».

Quelle est pour Paul la texture du temps nouveau ? Il le désigne naturellement comme *Kairos*. Dans l'épître aux Philippiens, il rappelle qui il était avant d'avoir été appelé dans la foi du Messie : « Circoncis à huit jours, de la race d'Israël, de la tribu de Benjamin, Hébreu issu d'Hébreux et, pour la loi, pharisien, pour le zèle persécuteur de l'Église, pour la justice, irréprochable[78]. » Depuis, sa vie a basculé, et il ne regarde plus « ce qui est derrière », mais il est « tendu vers ce qui est devant ». Comme le coureur dans le stade, il poursuit « le but pour le prix auquel Dieu l'a appelé d'en haut dans Jésus Messie[79] ». « Peut-être, ajoute-t-il, toucherai-je au relèvement (*exanastasis*) des morts. » Son rapport au temps a donc été bouleversé, il est entré dans le temps du *kairos*, ce régime d'historicité chrétien que j'ai entrepris de cerner, et dont il est un des premiers et des plus zélés représentants dans sa vie et dans ses écrits. Il le vit, le met en forme et le propose à l'imitation des communautés qu'il a fondées et visitées. Car il n'y a pas un instant à perdre : « la nuit est avancée » et « le jour approche ». Cette tension vers l'avant n'implique ni oubli ni abolition de la tradition, qui se trouve, au contraire, vivifiée (« l'esprit vivifie »), dès lors qu'on reconnaît que « tout ce qui est écrit (à savoir l'Ancien Testament) l'est pour notre instruction[80] ».

« Je vais vous dire un mystère : nous ne nous endormirons pas tous, mais tous nous serons changés », annonce Paul aux Corinthiens[81]. De façon encore plus précise, s'adressant aux Thessaloniciens, il laisse même entendre, dans une première lettre, qu'on touche à la fin. La tonalité apocalyptique du passage est indubitable. Paul mobilise l'appareil et l'apparat propres au genre. « Le Seigneur lui-même au signal, à la voix de l'archange, au coup de trompette de Dieu, descendra du ciel, et les morts dans le Messie seront relevés d'abord ; ensuite, nous les vivants qui sommes restés, nous serons enlevés ensemble avec eux sur les nuées, au-devant du

Seigneur, dans les airs ; et ainsi nous serons toujours avec le Seigneur[82]. » « Nous les vivants », la formule n'a pas manqué de frapper, à commencer par les destinataires de la missive et bien au-delà ensuite. Première remarque : on voit mal comment Paul pourrait ne pas s'inclure dans ce « nous » : vous et moi ? Tout proche est donc le dévoilement final. Seconde remarque : « nous les vivants qui sommes restés ». Paul reprend ici la notion de « reste », ce reste demeuré fidèle, ce « reste » sauvé auquel les prophètes ont toujours fait appel et sans lequel l'alliance ne pourrait être réactivée ni Jérusalem rétablie. Mais le « reste » des prophètes est transféré sur ce « nous les vivants » de l'apôtre : nous qui vivons notre foi dans le Messie[83]. Mais alors cette fin prochaine, pour quand est-elle ? Telle est l'inévitable question suivante, dont Paul, tout en ne l'évitant pas, se débarrasse, pourtant, aussitôt :

« Quant aux temps et aux moments, vous n'avez pas besoin qu'on vous écrive là-dessus.

« Car vous-mêmes vous savez exactement que le jour du Seigneur vient comme le voleur la nuit[84]. »

De cette image du voleur survenant en pleine nuit ou de celle du maître de maison arrivant à l'improviste, si souvent utilisées dans le Nouveau Testament, l'enseignement à tirer est celui de la vigilance de tous les instants, et absolument pas l'obsession du calcul de la fin. Si, avec le *Kairos* christique, a commencé le temps de la fin, la fin des temps est une autre affaire et, dans tous les cas, l'affaire de Dieu seul.

Paul sait jouer sur l'écart entre le temps *kairos* et le temps *chronos*. Ainsi, à l'adresse des Romains, il commence par redire : « Vous savez que c'est le *Kairos* », c'est-à-dire que (*hoti*) « déjà il est l'heure de vous réveiller car maintenant le salut est plus proche de nous que lorsque nous avons eu foi. La nuit est avancée, le jour approche[85] ». L'imminence est bien là. La seconde partie de la phrase, mettant

l'accent sur « maintenant », traduit le *kairos* en temps *chronos* ; elle s'efforce d'en donner un équivalent qui fasse immédiatement sens (le réveil, la nuit, la lumière, l'approche du salut comme vient l'aurore). Il décrit d'abord ce que l'entrée dans le temps *kairos* représente. Mais il va faire plus, en essayant de faire saisir ce qu'est dans sa texture même ce *kairos* qu'il nomme à maintes reprises « le *kairos* de maintenant » (*ho nun kairos*). Ce temps qui reste a pour premier trait de « se faire court ». Le verbe grec employé par Paul, *sustellein*, signifie réduire la voilure, d'où ramasser, comme on ramasse une voile, se contracter. Le *Kairos* est du temps ramassé, contracté.

Sa deuxième caractéristique, déjà rencontrée chez les synoptiques, est la plénitude. « Quand est venue la plénitude du temps (*to plêrôma tou chronou*), Dieu a envoyé son fils, né d'une femme, né sous la Loi[86]… » L'idée est qu'il fallait que les temps fussent mûrs pour cette descente du temps *kairos* dans le temps *chronos*. Jésus, redit Paul, est né d'une femme et sous le règne de la Loi, soit en étant pleinement partie prenante du temps des hommes et du temps mosaïque. De façon plus large, plénitude veut dire que le temps de Jésus Messie est une récapitulation de tout. « Pour la gestion (*oikonomia*) de la plénitude des temps : tout récapituler (*anakephalaiôsasthai*) dans le Messie, ce qui est aux cieux et ce qui est sur terre[87]. » En lui, toute la Création se trouve à la fois reparcourue et réunie. « Car toute plénitude a trouvé bon d'habiter en lui et de tout se réconcilier par lui, sur la terre et dans les cieux, une fois faite la paix par le sang de sa croix[88]. » Par sa faute, Adam a introduit la mort, dont Jésus, par sa mort et sa résurrection, a triomphé. « La mort a été engloutie dans la victoire. Ô mort où est ta victoire ? » lance l'épître aux Corinthiens[89]. En ce sens, le *Kairos* christique est bien ce temps contracté qui accomplit et récapitule toute l'histoire passée. Pour Paul, il ne fait aucun doute qu'Adam est le « type (*tupos*) de celui qui allait venir[90] ».

L'un ouvre et l'autre ferme, l'un annonce et l'autre accomplit. Tout en s'opposant, ils se répondent. Adam a été expulsé du temps *kairos* pour tomber dans le temps *chronos*, entraînant l'humanité à sa suite, alors que Jésus est entré volontairement dans le temps *chronos* pour, parcourant le chemin inverse, rouvrir le temps *kairos*. Aussi est-ce bien ce moment unique que désigne le *ho nun kairos*, ce *kairos* présent et du présent, de Paul. Être contemporain de cette plénitude du temps est une chance inouïe que seuls l'ignorance, l'aveuglement, l'appétence charnelle peuvent empêcher de saisir.

Après avoir appréhendé au plus près ce temps nouveau (temps contracté, temps de la plénitude et de la récapitulation), Paul voudrait encore faire comprendre à ses auditeurs ce qu'implique concrètement l'appel à vivre dans le temps *kairos*. Dans ce contexte prennent, je crois, tout leur sens les formules, si souvent répétées depuis, des épîtres aux Galates et aux Colossiens. Dès lors, dit-il en effet aux Galates, que vous êtes passés du régime de la Loi à celui de la foi, que vous avez été immergés dans le Messie, « il n'y a pas de Juif ni de Grec ; il n'y a pas d'esclave ni d'homme libre ; il n'y a pas de mâle ni de femelle, car tous, vous êtes un dans Jésus Messie[91] ». Aux Colossiens, il prêche presque dans les mêmes termes, en partant de l'image du vieil homme et de l'homme nouveau. « Puisque vous vous êtes dévêtus du vieil homme […] et que vous avez revêtu le nouveau […] Là, il n'y a plus de Grec ou de Juif, de circoncis ou de prépucé, ni de barbare ni de Scythe, d'esclave ou d'homme libre, mais le Messie est tout en tous[92]. » Sont donc effacées les frontières entre les races, les statuts et les genres, qui sont, pourtant, tenues en règle générale pour infranchissables. L'entrée dans le temps messianique met tout le monde en position de parité. Voilà une affirmation qui ne saurait être plus parlante, voire plus scandaleuse pour les oreilles d'un Juif, d'un Grec ou d'un homme libre ! Mais, point de méprise, dans

l'ordinaire du quotidien, rien ne doit changer. Il ne s'agit ni de subversion, ni de révolution. Dans ses directives aux Éphésiens, Paul distingue, en effet, nettement les deux plans :

« Esclaves, obéissez à vos maîtres selon la chair, avec crainte et tremblement et dans la simplicité de votre cœur, comme au Messie.

« Non parce qu'ils vous voient, et pour leur plaire, mais comme des esclaves du Messie…

« Et vous les maîtres, faites la même chose envers eux : laissez la menace et sachez que leur maître et le vôtre est aux cieux, et qu'il n'y a pas de partialité chez lui[93]. »

Tous se retrouvent dans le fait d'être tous également « esclaves » de Jésus Messie. Paul se réclame de ce statut, lui l'homme libre et le citoyen romain. Aussi l'important est-il de vivre en se comportant, chacun à la place qui est la sienne, *comme* ses esclaves, qu'on soit maître ou esclave, en accomplissant au mieux ses devoirs de maître ou d'esclave.

De la même manière, vivre dans ce temps « contracté » qui reste doit conduire à une forme de dédoublement, de telle sorte que « ceux ayant une femme soient comme n'en ayant pas, ceux pleurant comme ne pleurant pas, ceux se réjouissant comme ne se réjouissant pas, ceux achetant comme ne possédant pas, ceux usant du monde comme n'en usant pas, car passe la figure de ce monde[94] ». Le « comme ne pas » (*hôs mê*) est donc le mode sous lequel conjuguer une vie dans le temps *chronos* et dans le temps *kairos*[95].

Jusqu'à présent, tout semblait indiquer que ce temps de la fin serait de brève durée, le plus important étant de vivre dans le présent du *kairos*, prémices de la présence finale (la Parousie) et du jour du Jugement. À cet égard, la première lettre aux Thessaloniciens était très explicite. Mais à cette épître, longtemps tenue pour la première missive apostolique rédigée par Paul, s'en est ajoutée une seconde,

postérieure, qui aurait visé à calmer les excessives ardeurs apocalyptiques suscitées dans la communauté par la première, tout en mobilisant, là encore, l'appareil apocalyptique alors courant. Cette lettre, qui a eu une importance considérable dans l'élaboration de l'eschatologie chrétienne, a suscité nombre d'interrogations chez les exégètes et au-delà. Est-elle de Paul ? Est-elle une réfutation ou une reformulation des positions exposées dans la première ? À qui s'adresse-t-elle en fait ? Aux Thessaloniciens ou à toute communauté de fidèles du I^er^ siècle ? Quand a-t-elle été rédigée ? Entrer dans ces débats, qui ont leur légitimité, n'est pas mon propos et excède mes compétences.

Retenons qu'elle a été écrite entre 80 et 100 après J.-C. On ignore où et par qui. Aussi la désigne-t-on comme deutéro-paulinienne (de l'école de Paul ?), dans la mesure où Paul est mort en 67 ou 68. Existent entre les deux lettres de nombreux parallélismes, ce qui souligne d'autant plus les différences, en particulier sur les conditions de la Parousie, qui sont au centre de l'argumentation de la seconde lettre.

À l'imminence de la Parousie qu'annonçait la première lettre, la seconde pose aussitôt que non, non, « le jour du Seigneur n'est pas là ». « Nous vous prions […] de ne pas vous laisser ébranler, loin de la raison, ni d'être effrayés, ni par un esprit, ni par une parole, ni par une lettre comme de nous, comme quoi le jour du Seigneur est là[96]. » Quel qu'en soit le destinataire, la lettre fait état d'une effervescence apocalyptique, avec circulation de fausses lettres et apparitions de faux Messies.

La meilleure preuve que la Parousie n'est pas encore là est qu'auparavant doivent apparaître plusieurs signes et intervenir plusieurs épisodes. Entre le déjà de la résurrection du Messie et le pas encore de la Parousie, la première épître indiquait que l'attente ne

serait pas longue (« nous les vivants qui sommes restés, nous serons enlevés… »), alors que la seconde annonce plusieurs étapes préalables, que Paul, prétend-il, avait déjà évoquées lors de son séjour à Thessalonique. De ces scènes à forte teneur apocalyptique, Paul n'est pas l'inventeur, même s'il les agence à sa façon, puisqu'il s'agit d'affronter ce que certains théologiens ont appelé le « retard de la Parousie ». Entre le déjà et le pas encore une distance semble bien devoir s'étendre. Le « *kairos* de maintenant » se dilate. Mais l'important, l'essentiel même est qu'il demeure du temps *kairos*. Il ne faut pas laisser le temps *chronos* réoccuper tout le terrain et, pour ainsi dire, asphyxier le temps *kairos*. Destitué, *Chronos* doit demeurer soumis. Ce sera par la suite le combat de l'Église jusqu'à l'époque moderne. Ainsi que nous le verrons, il lui faudra négocier de plus en plus âprement avec *Chronos* tout en conservant aussi longtemps que possible le contrôle sur lui.

De quoi est faite cette dilatation du *Kairos* ? De l'intervention préalable de figures, tout à la fois familières dans les milieux sectaires et énigmatiques. Doivent surgir d'abord l'« apostasie » et le « dévoilement de l'homme de l'anomie[97] », qui pousse la transgression jusqu'à se faire reconnaître comme Dieu et à mettre ses statues dans les temples, et d'abord dans le Temple. On retrouve ici et presque dans les mêmes termes l'« abomination » dénoncée autrefois par Daniel. Devrait donc se rejouer un analogue de l'épisode horrifique d'Antiochos souillant le Temple. Mais ce dévoilement a lui-même un préalable. Il faut d'abord que « ce qui le retient » (*to katechon*) ou « celui qui le retient » (*ho katechôn*), exactement « le retenant », « le retardant » s'écarte. « Ne vous souvenez-vous pas, rappelle Paul aux Thessaloniciens, de ce que je vous disais alors que j'étais encore auprès de vous ? Et maintenant vous savez ce qui retient son dévoilement dans le *Kairos* qui lui est propre[98]. » Ce qui,

malheureusement pour nous, le dispense d'être plus précis ! « L'homme de l'anomie » ne relève, en tout cas, pas du temps *chronos* mais d'un temps *kairos*, ou, mieux, d'un contre ou d'un anti-*Kairos*.

Une ancienne interprétation, inaugurée avec Tertullien au IIe siècle et allant jusqu'à Carl Schmitt au XXe siècle, a compris le *katechon* comme désignant au neutre l'Empire romain et, au masculin, l'empereur. Retarder la fin des temps, telle serait la fonction théologico-historique de l'Empire et, en fait, de tout pouvoir. « "Empire", selon Schmitt, signifie ici le pouvoir historique qui réussit à retenir la venue de l'Antéchrist et la fin de l'*éon* actuel : une force *qui tenet*, selon les mots de Paul […] Je ne crois pas que la foi chrétienne originale puisse avoir en général une image de l'histoire différente de celle du *kat-echon*. La foi en une force freinante capable de retenir la fin du monde lance les seules passerelles qui conduisent de la paralysie eschatologique de chaque événement humain à une puissance historique grandiose comme fut celle de l'Empire chrétien des rois germaniques[99]. » En cette phrase se trouve condensée toute l'histoire depuis le Ier siècle jusqu'à la fin du Saint Empire romain germanique. Plus généralement, l'espace de l'histoire serait celui maintenu ouvert sous l'action du *katechon*, c'est-à-dire la puissance retardant le Jugement. Mais Paul, pour sa part, n'attribue aucun rôle « positif » au *katechon* et il ignore l'Antichrist, dont seul Jean évoque la figure[100]. Il demeure seulement dans l'attente de la venue du Seigneur.

Pour d'autres interprètes, peu importe au fond la ou les figures prises par le *katechon*, puisqu'en fait celui qui, en dernière instance, mène le jeu est Dieu, le seul maître de l'histoire et des temps. Par une sorte de ruse divine, le *katechon* contribuerait à la réalisation finale du plan divin. Comme tous les personnages et les événements que Dieu a conçus, en vue de les faire servir à ses desseins. Déjà sous le règne du

katechon, le « mystère de l'anomie » est à l'œuvre (en acte). Même s'il ne déploiera sa pleine puissance maléfique qu'à partir du moment où le *katechon* aura été écarté, et seulement jusqu'à « l'apparition du Seigneur » qui « le balaiera d'un souffle de sa bouche et le rendra inopérant ». Seront alors jugés « tous ceux qui ont approuvé l'injustice[101] ». On retrouve le schéma apocalyptique classique. À la suite de quoi, Paul reprend ses invitations à rendre grâce au Seigneur. Et nous n'en saurons jamais plus…

L'Apocalypse de Jean

Cette traversée du temps des apocalypses ne peut se clore sans interroger l'Apocalypse de Jean, celle qui a donné son nom au genre et qui, plus que toutes les autres, a été invoquée, scrutée et convoquée. Elle a porté d'immenses espérances et fait couler beaucoup de sang au cours des siècles[102]. Sa promesse du tout autre, à commencer par celle d'un temps radicalement nouveau et d'une sortie définitive du temps *chronos*, a nourri d'innombrables courants et mouvements millénaristes en quête plus ou moins anxieuse ou exaltée de la Jérusalem céleste. Elle n'a jamais cessé d'être un haut lieu d'interrogations, de perplexités, mais aussi de certitudes, bref un lieu majeur de quiproquos. Le flux des commentaires et des exégèses jusqu'aujourd'hui en témoigne. Si sa canonicité a été assez facilement reconnue dans l'Église latine, il n'en est pas allé de même dans l'Église grecque, qui a longtemps hésité. Un disciple d'Origène, Denys, évêque d'Alexandrie au III^e^ siècle, rapporte que « certains ont critiqué [le livre] chapitre par chapitre, en déclarant qu'il était inintelligible et incohérent et que son titre était mensonger ». Eusèbe de Césarée, quant à lui, ne prend pas de risques. Il range, en effet, l'Apocalypse de Jean parmi les « livres reconnus », tout en ajoutant

« si cela paraît bon », mais en la faisant figurer également parmi les « livres contestés et inauthentiques », assorti du même « si cela paraît bon[103] » ! Augustin, pour sa part, ne doute pas de sa canonicité, mais n'en méconnaît pas les obscurités[104].

Le chapitre le plus problématique de tous est le chapitre 20 annonçant le règne de mille ans et aussitôt pris à la lettre par certains[105]. Ainsi, en 156, « un certain Montanus se proclama l'incarnation du Saint-Esprit et déclencha un mouvement ascétique, extatique, caractérisé par l'attente fébrile du *millenium imminent* ; la nouvelle Jérusalem devait descendre sous peu du ciel et se fixer en Phrygie[106] ». Plusieurs fois condamné par des synodes, le montanisme n'en perdura pas moins jusqu'au VI^e^ siècle. La fin du montanisme ne marqua bien évidemment pas la fin des millénarismes. Mais, instruite par cette première expérience, l'Église catholique se positionna sur deux fronts : empêcher et, si possible, prévenir les emballements apocalyptiques tout en maintenant le caractère inspiré du livre de Jean[107]. Ce qui impliquait un travail d'exégèse et un contrôle vigilant de ses usages.

Sans récuser complètement la dimension futuriste du texte, l'exégèse catholique a tendu à insister sur la place centrale de Jésus et donc sur le présent de l'événement pascal. « La proximité du Christ qui vient se transforme en la proximité du Sauveur qui est là présent », ainsi que l'a noté Jacob Taubes[108]. « L'Apocalypse de Jean, écrit Elian Cuvillier, ne cherche pas tant à révéler l'avenir ou la fin des temps comme réalité objective qu'à proclamer l'avènement de cette fin dans l'événement Jésus, avec la critique du monde présent que cela implique[109]. » L'avènement de la fin dans l'événement Jésus, c'est très exactement le *Kairos*. Quant à l'à-venir de la venue du Messie Jésus, il est maintenu et, en un sens, neutralisé ou désamorcé par l'inscription du livre dans le contexte rituel d'une célébration

eucharistique. Le mystère de l'eucharistie est, en effet, une répétition (de la Cène) et une anticipation (de la venue dernière). Dans le présent du rituel, forme de hors-temps ou de suspension du temps *chronos*, passé et futur se rejoignent ou se confondent et le fidèle peut, pour quelques instants, participer au *Kairos* christique ; ou être du monde et hors du monde, tout en demeurant dans le monde, à la manière du « comme ne pas » de Paul. À Jésus qui annonce : « Je viens sous peu », le fidèle répond : « Viens[110]. » Une telle lecture donne un cadre au livre, en lui attribuant un lieu symbolique et une fonction liturgique précise. De cette manière en usèrent, pense-t-on, les Églises d'Asie, qui étaient les premières destinataires du texte. S'il en est ainsi, on comprend bien qu'il ne reste pas le moindre espace pour les enthousiasmes millénaristes. Tout est sous contrôle ou aurait dû l'être dans l'*aura* du *Kairos*.

Par-delà ces remarques d'ordre général sur les usages du livre, qu'en est-il du texte lui-même, et, tout particulièrement, des temps mobilisés par Jean de Patmos ? Plus encore que les autres livres du Nouveau Testament, l'Apocalypse est remplie de références et d'allusions à l'Ancien Testament (plus de cinq cents). Et plus que les synoptiques et les épîtres de Paul, l'Apocalypse fait appel au matériel apocalyptique, rencontré plus haut et dont le livre de Daniel a, comme il se doit, fourni une grande partie. De fait, Jean ne craint ni l'abondance ni la redondance, offrant ainsi un condensé (par là même assez *kitsch*, si l'on veut) de ce qui était alors disponible en matière de représentations apocalyptiques. Sa « révélation de Jésus Messie » avait vocation à être la dernière, voire la première véritable et la dernière. En ce sens, elle était une récapitulation et un accomplissement du genre. Elle s'en nourrissait, l'excédait et le clôturait.

En exil à Babylone, Daniel recevait des visions qu'un ange, Gabriel, devait lui expliquer. Placé fictivement au VI^e^ siècle avant J.-C., il voyait « l'abomination de la désolation » incarnée par Antiochos IV, qui voulait changer « les moments (*kairous*) et la Loi[111] ». Rejouant la destruction de 587, cette transgression ultime devait être le prélude de la fin des temps. Que la fin fût proche, non plus seulement eschatologiquement mais chronologiquement aussi, Daniel le prouvait, en effet, grâce à sa réinterprétation des soixante-dix ans de la prophétie de Jérémie. Il lui était, en outre, accordé (rare privilège) de connaître la durée de la transgression : « un temps, des temps et la moitié d'un temps[112] ».

À Jean, exilé à Patmos, est accordé par Dieu un « dévoilement (*apokalupsis*) de Jésus ». Mais, là où les apocalypticiens recouraient à de grandes figures bibliques, Jean parle en son nom propre, à partir de son présent et pour ses frères. Les premiers étaient admis à découvrir le cours de l'histoire universelle tel qu'il était inscrit, depuis le début, dans les livres du Ciel, alors que la situation d'énonciation du second est bien différente. S'il utilise à pleines mains le matériel apocalyptique habituel, il le fait jouer autrement. La catastrophe de 587 n'est plus le point de départ de l'histoire et Babylone, bien présente, n'est plus la ville de Nabuchodonosor, celle où Daniel et Esdras ont reçu leurs visions de la fin, mais elle n'est que l'autre nom de Rome : la nouvelle Babylone pour les chrétiens et « la mère de la prostitution et de tous les crimes sur terre[113] ».

Jean se présente comme « esclave » (*doulos*) de Dieu et comme « témoin » : « il a témoigné de la parole de Dieu et du témoignage de Jésus, tout ce qu'il a vu[114] ». Sa position de témoin (celui qui a vu mais aussi entendu) confère à son livre le statut de prophétie : « Heureux celui qui lit et ceux qui écoutent les paroles de cette prophétie et qui gardent ce qui y est écrit, car le moment est proche[115]. » Qu'entendre

par prophétie ? Pour Jean, il ne s'agit pas d'un discours sur l'avenir mais du « dévoilement » du témoignage de Jésus. Le *de* est à la fois un génitif objectif et subjectif : Jésus est révélé, se dévoile à Jean, et il lui dévoile ce qu'est ce temps de la fin. Il est à la fois le révélé et le révélant. Dans ces conditions, la prophétie se définit ainsi : « Le témoignage de Jésus, c'est le souffle (*pneuma*) de la prophétie[116]. »

À la différence de Paul, Jean ne revendique pas le titre d'apôtre, mais bien celui de prophète. L'épilogue du livre le répète : ce sont paroles de prophétie, auxquelles il ne faut rien ajouter ni rien retrancher[117]. Témoin, il est aussi scribe. À plusieurs reprises, ordre lui est donné de mettre par écrit ce qu'il a vu et entendu : comme Daniel en avait reçu le commandement. Mais, alors qu'à Daniel il est prescrit de « sceller le livre jusqu'à l'accomplissement de la fin (*kairos*) », Jean ne doit pas « sceller les paroles de prophétie de ce livre, car l'instant (*kairos*) est proche[118] ». L'écart est délibéré : à l'avenir dévoilé à Daniel, otage à Babylone, répond le maintenant de Jean. Même si la mise en circulation des visions de Daniel (leur descellement quatre siècles plus tard), justement au moment de la crise provoquée par Antiochos, veut bien dire que le terme est tout proche. Si bien que, au final, l'un et l'autre interviennent au moment critique, mais l'un, Daniel, a besoin du détour de la pseudépigraphie et de la distance qu'elle autorise, tandis que l'autre, Jean, n'a nul besoin d'un tel subterfuge. Le dévoilement *hic et nunc* du témoignage de Jésus, dont Jean se fait lui-même le témoin et, donc, le prophète, suffit. Dans une formule remarquable, Jésus est même désigné comme « le témoignant » (*ho marturôn*) : son témoignage est en cours et le sera jusqu'au jour du Jugement[119].

Ce moment, Jean le désigne, comme on s'y attend, par *Kairos*. Dès le premier verset, il est dit « proche » (*eggus*) : « ce qui doit arriver » doit survenir « rapidement » (*en tachei*), « en vitesse », « sous peu »,

« à l'improviste » aussi (Jésus survient comme un voleur). Le temps est court mais aussi resserré, accéléré peut-être. L'urgence déjà rencontrée est bien là. Et cet « en vitesse » revient tout au long du livre, le rythmant jusqu'à la fin. Jésus, à trois reprises, dit à propos de lui-même : « Je viens sous peu[120]. » Car « l'heure (*hôra*) du Jugement est venue », heure qui ouvre véritablement le *Kairos* comme moment décisif, critique au sens fort du mot, qui juge et qui tranche le temps en deux. Si, pour Paul, la Résurrection ouvrait un présent messianique, qu'il nomme le « *kairos* de maintenant », pour Jean, le *Kairos*, proprement dit, ne débutera qu'avec la venue prochaine de Jésus. En ce sens, il reste proche des apocalypses juives, tout en se concentrant sur le seul moment de la fin empli et signifié par l'événement Jésus. Comme Daniel, il lie fortement *Kairos* et *Krisis*, le « Jugement » et le « Moment », l'un ne va pas sans l'autre : chacun à sa façon tranche. Employée régulièrement par Daniel, l'expression « jusqu'à l'accomplissement du *Kairos* » (*sunteleia tou kairou*) est exactement reprise plusieurs fois par Jean.

On est donc bien dans le même univers apocalyptique, familier, avec sa brisure en deux temps, sauf que « celui qui vient » est aussi « celui qui est (déjà) venu ». Dès lors comment la structure de l'apocalypse, avec son moment décisif, unique par définition, peut-elle donner une place à cet autre événement unique, lui aussi, qui fait d'elle une sorte de *Work in progress* ? C'est contradictoire : l'unique ne se répète pas. Comment donner toute sa place à la Résurrection et à la Parousie, à cette présence, finale et totale du Messie ? Paul, nous l'avons vu, « dilate » le *Kairos*, ce temps autre qui, rapporté au temps *chronos*, peut durer, mais l'essentiel est de vivre dans ce temps *chronos* « comme en n'en étant pas », de veiller et d'être prêt. Rien d'autre ne compte vraiment. C'est Augustin qui déploiera pleinement cette acception du *Kairos*, en en faisant le principe générateur de la course

des deux cités et le moteur de l'histoire universelle : avec d'un côté, la cité des hommes, charnelle et enfermée dans le seul temps *chronos*, et, de l'autre, celle de Dieu, spirituelle et branchée sur le temps *kairos*.

À cette question, l'Apocalypse apporte sa réponse. Mieux, Jean fait de son livre une réponse en acte. Il n'écrit pas un traité sur l'apocalypse à l'intention des exégètes du futur. Le lien entre « Jugement » et « moment décisif » est, nous l'avons dit, affirmé, tandis que se déroulent devant ses yeux les divers scénarios de la fin, qui sont autant de traductions diachroniques de la synchronie divine. La suite des septenaires (les sept sceaux, les sept trompettes, les sept anges, les sept coupes) ne désigne pas une succession chronologique de catastrophes fondant sur l'humanité, mais sont comme autant de facettes du même événement. La mission de Jean est de rapporter « ce qu'il a vu » (et entendu). Un tel dispositif énonciatif conduit, en fait, à mêler passé, présent et futur. Le futur de ce qu'il a vu (et qui n'a pas encore eu lieu), le passé du moment de la vision (j'ai vu) et le présent du récit qu'il en donne. À quoi il convient encore d'ajouter chaque présent de la lecture et de la célébration liturgiques. On passe sans transition du futur au parfait. Proclamant la chute à venir et inexorable de Rome, l'ange dit : « Elle est tombée, elle est tombée Babylone la grande » ; et il poursuit quelques versets plus loin, cette fois, au futur : « Ils pleureront, ils se lamenteront sur elle les rois de la terre… », avant de recourir au présent, et même à l'imparfait[121].

Ce mélange, voire ce brouillage systématique des temps peut d'autant moins être taxé de maladresse de style qu'il est, si je puis dire, renforcé par le mode de présence de Dieu lui-même. N'est-il pas nommé, par Jean, « celui qui est, qui était et qui vient[122] » ? Plus exactement, comme « l'étant, l'était et le venant ». L'emploi des participes présents est une manière de faire place à de la durée humaine, à Dieu appréhendé depuis le rivage du temps *chronos*. Dieu

« est », c'est-à-dire « en train d'être là » et, surtout, il n'est pas, selon la formule attendue, celui qui « sera », mais celui « en train de venir ». Il est « l'étant » et « le venant », comme Jésus est « le témoignant ». La forme progressive incite à percevoir l'apocalypse, pour reprendre ma formule, comme un *Work in progress*. Les visions permettent d'accéder à ce qui n'a pas encore eu lieu et d'en rendre compte comme si ce pas encore était déjà advenu. De plus, Jésus étant celui qui vient sous peu, comme Jean le lui fait répéter, le pas encore est déjà en voie d'accomplissement. La vision permet de réduire à presque rien l'écart entre l'événement pascal et l'événement final, de le voir presque comme un seul événement, dont la liturgie eucharistique permet justement de faire une première expérience ou une expérience anticipée. Au hors-temps de la vision de Jean correspond le hors-temps du rituel dans les églises comme anticipation de la fin. À Jésus annonçant : « Je viens sous peu » répond le : « Viens, Seigneur Jésus » des fidèles se réunissant pour célébrer l'attente de sa venue [123].

Il ne s'agit pas de rêver de la fin, mais de la vivre. Le message est aussi enseignement et injonction. Dans les lettres que Jean adresse aux sept églises d'Asie, qui sont placées au début du livre, il les tance vertement, en dénonçant tout accommodement avec les pratiques de la vie civique comme des compromissions, dont la pire manifestation est le culte impérial. Leur véritable cité est ailleurs. Le *leitmotiv* est « convertis-toi » : elles doivent se garder de toute installation dans le temps *chronos*, à rebours de ce que les communautés juives, qualifiées de « synagogues de Satan », font ou tendent à faire [124]. À l'église de Sardes, il rappelle, en effet : « Souviens-toi de ce que tu as reçu et entendu, garde-le, convertis-toi. Si tu n'es pas réveillé j'arriverai comme un voleur et tu ne sais pas à quelle heure j'arriverai sur toi [125]. » On est bien dans un présent apocalyptique auquel il faut

répondre encore et toujours par la vigilance et une disponibilité pleine et immédiate.

Le royaume de mille ans

Si le but de l'Apocalypse est d'offrir aux croyants une sorte d'anticipation ou d'avant-goût de l'achèvement du *Kairos*, se présente alors, inévitable et difficile, la question du chapitre 20 : pourquoi ces mille ans ? Pourquoi rapprocher à ce point l'événement pascal et l'événement final pour n'en faire presque un seul événement en cours puis, tout d'un coup, en différer l'avènement ? Est-ce une manière de rendre compte du retard de la Parousie, pour reprendre la formule utilisée par certains commentateurs à propos de Paul et de la seconde lettre aux Thessaloniciens ?

« J'ai vu », dit Jean, un ange descendre du ciel et enchaîner Satan « pour mille ans », de sorte qu'il « n'égare plus les nations jusqu'à la fin des mille ans. Après quoi, il doit être délié pour peu de temps[126] ». Au cours de ce laps de temps, plusieurs épisodes prennent place : un jugement, une résurrection première de ceux qui ont été fidèles et qui vont partager le règne de mille ans avec Jésus Messie. Puis, une fois les mille ans révolus, Satan sera délié, il égarera à nouveau les nations aux quatre coins de la terre, rassemblera une armée formidable, avant qu'un feu ne les dévore. Cette fois, ce sera la fin définitive du diable jeté dans « l'étang de feu et de soufre ». Tous les morts seront jugés, et tous ceux dont les noms n'étaient pas inscrits dans les livres seront jetés dans l'étang de feu. Ce sera la seconde mort, et elle sera sans rémission. « Et j'ai vu, continue Jean sans transition, un nouveau ciel et une nouvelle terre […] Et j'ai vu, la ville sainte, la nouvelle Jérusalem, descendre du ciel[127]… » Presque par effraction, on fait une incursion dans l'après du moment décisif. Là

où il n'y aura plus ni soleil, ni lune, ni jour, ni nuit, car c'en sera fait du temps *chronos* (et de tous ses repères), tandis que le *Kairos* se fondra, pour ainsi dire, dans l'éternité (*aiôn*) de Dieu.

Entrer dans le dossier immense et toujours ouvert des commentaires suscités par le chapitre 20 n'est pas mon propos. Même si on ne peut pas oublier qu'il a été au point de départ de multiples mouvements millénaristes, des plus délirants aux plus « raisonnables ». Voilà un énoncé imprécis (pour le moins), allusif (c'est peu dire) et unique dans la Bible : autant de conditions qui ont alimenté une intense production de quiproquos, mais l'inverse (ne savoir qu'en faire) eût été concevable aussi. L'imprécision se double d'une précision excessive, selon l'usage des apocalypses. Cinq fois, Jean répète, en effet, qu'il s'agit bien de mille ans. Faut-il les compter comme du temps *chronos* ou du temps *kairos* ? Sommes-nous dans le chronologique ou dans le symbolique ? S'il est entendu que le *kairos* n'a que faire de valeurs numériques, pourquoi alors ce chiffre ?

Justement pour sa valeur symbolique, répondent des exégètes. Car il correspond aux mille ans de la vie au paradis (avant la Chute) et signifie donc le rétablissement de l'état auquel l'expulsion d'Adam avait mis fin, confirmant une nouvelle fois que Jésus est bien le nouvel Adam. Mais d'autres optent pour une interprétation littérale de toute la séquence, y compris les mille ans, qui sont vus comme à venir et débutant après la Parousie. Cette interprétation a pour elle d'être la plus ancienne, et c'est bien sûr à partir d'elle qu'ont prospéré les divers millénarismes[128]. D'autres exégètes, protestants notamment, plus prudents, gardent l'idée que les mille ans sont à venir, mais qu'ils veulent surtout signifier que c'est dans l'histoire humaine que s'accomplira l'histoire[129]. Ce qui pose, malgré tout, la question du statut de ce temps intermédiaire ou de ce royaume intérimaire, dès

lors qu'on entend l'inscrire, même partiellement, dans un horizon chronologique.

L'interprétation symbolique, celle adoptée par la plupart des exégètes catholiques modernes, évite, en revanche, ce genre de difficultés. Les mille ans ont commencé avec la première venue de Jésus. L'Apocalypse parle, en réalité, du temps de l'Église : du présent donc. Ramener l'Apocalypse vers le présent est, en effet, la plus sûre façon de la désapocalyptiser. Sur ce point capital, Augustin, qui, nous l'avons dit, a quelque perplexité face au livre de Jean, n'a pas de doute : « L'Église est dès maintenant le royaume du Christ[130]. » Les mille ans désignent, en fait, le sixième et dernier âge du monde, et Jean, prenant la partie pour le tout, aurait usé de cette appellation pour nommer les derniers moments de cet âge, soit le présent[131]. Entre l'interprétation littérale et l'interprétation symbolique, toutes les positions intermédiaires ont été tenues, toutes les combinaisons essayées, en dresser l'inventaire serait à la fois long, voire interminable, et ne ferait finalement que confirmer le statut ambigu de ce temps qui est à la fois *kairos* et *chronos*. À la fois, mais en quelles proportions, demandera-t-on, ou d'après quelles modalités ? Peut-on passer progressivement de l'un à l'autre ? En principe les deux registres, pas plus que l'huile et l'eau, ne sauraient se mêler, mais, à lire certaines interprétations, on pourrait en douter.

Peut-être pourrait-on percevoir une analogie ou une simple homologie de position entre les obscurités de la seconde lettre aux Thessaloniciens et celles du chapitre 20 de Jean ? Chercher à les réduire serait aussi naïf que vain puisqu'elles en ont tiré une part de leur efficace tout au long des siècles. À la séquence paulinienne du *katechon* pourrait correspondre celle des mille ans de Jean, l'une et l'autre répondant au « retard de la Parousie ». Oui, nous sommes tout près de la fin mais, avant le Jugement, doivent encore se produire

plusieurs événements. Si nous étions déjà pleinement dans le temps *kairos*, nous serions aussi déjà au-delà de l'histoire ; si, en revanche, la fin qui approche relève des deux formes de temps, alors, il y a encore un espace pour une histoire des hommes et une raison d'être pour l'Église. « Convertissez-vous ! »

Jean soutiendrait, au total, plusieurs propositions. En accord avec tous les auteurs du Nouveau Testament, il annonce que la fin est proche. Et le temps de la fin est ce temps ramassé qui s'est ouvert avec l'événement pascal et s'achèvera avec la Parousie et le Jugement : là aussi l'accord est général. Concevoir le temps allant de la Résurrection à la Parousie comme un événement quasi unique revient, au fond, à se placer du point de vue de la vision synoptique et synchronique de Dieu, pour qui un jour équivaut à mille ans et mille ans à un jour. Se retrouvent sous une autre forme encore les mille ans. Les images et les mots retenus par Jean le répètent de diverses façons. Mais là où son Apocalypse ajoute à ce schéma partagé, c'est par sa dimension liturgique affirmée. Puisque, à sa lecture, il est donné au fidèle de faire, de façon anticipée, accélérée et dans son présent à lui, l'expérience de ce moment décisif encore à venir. Le hors-temps du rituel donne accès au *Kairos,* comme le pinceau d'un phare dont l'éclat vous éblouit à l'instant de son passage. Mais, à la fin de l'office, le temps *chronos* reprend son cours : Babylone « est tombée », « c'en est fait d'elle », on la sait donc en sursis, mais, en attendant, elle est toujours debout et nuisible et, avec elle, son cortège de menaces et de persécutions toujours possibles — Néron peut revenir, va revenir —, et les accommodements avec le monde ne laissent pas d'être tentants, bref, Satan est toujours à l'œuvre. Il faut donc veiller, marcher et, à l'instar de Paul, « ne plus regarder ce qui est derrière », mais être « tendu vers ce qui est devant » : le présent nouveau.

UN RÉGIME D'HISTORICITÉ INÉDIT : LE RÉGIME CHRÉTIEN

À la question initiale qui a lancé notre enquête : existe-t-il un régime chrétien d'historicité ?, la traversée des premiers textes du christianisme conduit à répondre positivement. Quel est-il ? Une façon singulière d'articuler le trio formé par *Chronos, Kairos* et *Krisis*. Quelle est la texture de ce temps nouveau ? Comme présentisme, il est fort différent du présentisme contemporain, puisque le « maintenant », assurément valorisé, est traversé ou, mieux, aimanté par le double concept de *Kairos* et de *Krisis*. Le présent se donne de plus comme « plénitude » du temps. Certes le passé importe, mais pour autant qu'il annonce et préfigure le présent. Car on ne va pas du passé vers le présent, mais du présent vers le passé. L'approche typologique est l'instrument de cette façon de lire les textes et de comprendre l'histoire. Tout ce qui est écrit l'est de nous, proclame avec assurance Paul, reprenant les paroles de Jésus. Quant au futur, il est, pour ainsi dire, happé dans ou aspiré par le présent nouveau qui va durer jusqu'à la Parousie et au jour du Jugement[132]. Dans cette économie inédite du temps, idéalement, le champ d'expérience et l'horizon d'attente coïncident et, pourtant, il faut apprendre à vivre dans leur inévitable écart.

Si les premiers chrétiens reprennent la structure des apocalypses, ils la modifient profondément, puisqu'il faut y loger une séquence inouïe ouverte par la venue d'un Messie qui va venir encore. Au IIe siècle, Justin, dans son dialogue avec Tryphon, le juif, n'hésite pas à parler de « deux parousies[133] ». En découle un nécessaire bricolage de la part des auteurs du Nouveau Testament pour arriver à dire ce qui ne l'avait pas encore été, tout en partant de mots, d'images, de schémas de pensée, de croyances forgés et mobilisés surtout par le

judaïsme apocalyptique. Pour reprendre l'observation de Michel de Certeau, citée dans l'avant-propos, pour dire ce qu'ils sont « en train de construire », les premiers chrétiens mobilisent les représentations de ce qu'ils sont « en train de perdre ». Ainsi, à propos de la fin des temps et du Jugement, il leur faut rapidement introduire une distinction entre le temps de la fin, assurément ouvert par la venue de Jésus Messie, et la fin des temps, affaire du Père et de lui seul. Ce qui ouvre du coup la question — destinée à demeurer ouverte — du statut de ce temps, qui ne devrait pas durer longtemps, temps *chronos* intérimaire, intermédiaire, voire surnuméraire, dont il n'y a pas grand-chose à attendre.

Pour les apocalypticiens, le jour du Jugement — soit par Dieu directement, soit par un Messie envoyé par lui —, et la fin des temps coïncident. Les concepts grecs de *krisis* et de *kairos* leur permettent de nommer et de penser cette conjonction. Les apocalypses, nous l'avons vu, sont des méditations autour de la catastrophe, avec pour épicentre celle advenue en 587 avant J.-C., avec ses reprises en 167, 63 avant J.-C., puis encore en 70 et 135 après J.-C. Cette suite de malheurs, qui ont ruiné Jérusalem et vidé la Judée, balise le champ des apocalypses et le grand nom de Babylone couvre ce long arc temporel : de la Babylone assyrienne à la Babylone romaine, en passant par celle prise par Cyrus, comme tombera celle des Romains. Car « c'en est fait » de Babylone, annonce, à son tour, l'Apocalypse de Jean. Mais, pour le reste, la catastrophe de 587 n'en est plus le centre, ne peut plus en être le centre. Si est conservée toute la fantasmagorie effrayante du Jugement (*Krisis*), l'événement central est le « dévoilement » de Jésus. Ce dernier est à la fois un signe de la fin, celui qui donne leur vrai sens aux signes répertoriés dans l'Ancien Testament et celui qui initie effectivement la fin dans le présent, la fichant dans le temps *chronos*. Avec lui qui est « celui qui vient « (le venant), l'apocalypse a déjà

commencé ou est en cours. Autrement dit, on est entré dans le temps *kairos*, même si le jour du Jugement est encore à venir. On passe ainsi de la conjonction entre *Krisis* et *Kairos* à une certaine disjonction des deux. Dès lors, le problème va être de faire face à cet écart difficile à concevoir, compliqué à vivre et qui sera sans cesse à réinterroger. Ce sera, en un sens, toute l'histoire du christianisme et, d'abord, la question de ce que le christianisme peut concevoir comme histoire [134].

Paul, pour sa part, y apporte une première réponse forte, en forgeant la notion de « *kairos* de maintenant » : le présent est du *kairos* et le *kairos* est du présent. Rapprochant *Kairos* et plénitude du temps, Marc annonce qu'avec Jésus le « *kairos* est rempli [135] ». La complétude est une façon d'approcher la nature du *kairos*. En se plaçant sur le terrain du rituel, Jean apporte, pour sa part, une réponse pratique, puisque le fidèle peut déjà faire, dans la célébration liturgique, une expérience de la conjonction de *Kairos* et de *Krisis*. En ces moments privilégiés (et répétables) coïncident pour lui l'expérience et l'attente. Grâce à cet « avant-goût » de la Parousie, il est alors à même de ne pas se laisser engluer dans le temps *chronos* et d'« entendre » les reproches que Jean adresse aux sept Églises d'Asie et, surtout, ses appels à la conversion [136], soit à vivre sans céder aux accommodements et dans l'attente de Jésus qui vient, donc du Jugement.

De même le « comme ne pas » (*hôs mê*), prôné par Paul aux Corinthiens, indique la voie du dédoublement pour vivre dès aujourd'hui, à la fois dans le temps *chronos* et dans celui du *kairos* : « Que ceux ayant une femme soient comme n'en ayant pas, ceux pleurant comme ne pleurant pas… » Toutes ces réponses n'excèdent pas le présent. Elles indiquent comment vivre, jour après jour, le mystère du *Kairos*, en sachant que le Jugement approche, mais sans céder à la fébrilité apocalyptique, entretenue par ceux que les auteurs du Nouveau Testament dénoncent comme autant de faux prophètes

et de faux ou d'anti Messies. Le futur est happé par le présent messianique, et pour ce qui est du futur porté par le temps *chronos*, il n'a guère d'importance, même si tribulations et persécutions sont encore à venir. Babylone, la grande, « est tombée » ! Entendre : elle tombera, la nouvelle Babylone, comme est bel et bien tombée l'ancienne.

Dans sa seconde épître aux Thessaloniciens, Paul va plus loin, en se confrontant à la question de l'écart entre *Kairos* et *Krisis*, non plus du point de vue du quotidien des fidèles, mais de celui, plus large, d'une véritable théodicée. Avant que ne vienne le jour du Jugement, il faudra que s'écarte « celui » ou « ce qui retient » le complet « dévoilement » de l'homme d'anomie, qui occupe une position symétrique et inverse de celle de Jésus Messie. C'est pourquoi la tradition a volontiers reconnu en lui une figure de l'Antichrist. Alors, mais alors seulement, le Seigneur le supprimera définitivement. De cet épisode, dont l'interprétation a beaucoup sollicité exégètes et commentateurs, je retiendrai, pour finir, ceci seulement. En esquissant ce scénario de la fin, Paul mobilise et le temps *kairos* et le temps *chronos*. Car la force qui tient ou retient peut désigner à la fois une puissance humaine (Rome ou demain une autre) et un instrument au service de l'eschatologie divine. Le *katechon* est une façon de répondre à l'écart entre *Kairos* et *Krisis*, d'en donner une représentation et de lui conférer un sens. Il y a une histoire à venir, et voici ce qu'elle sera jusqu'à son terme. Dans la même ligne, les mille ans du royaume de Jésus, ai-je suggéré, relèvent d'un temps *kairos*, qui n'est pas complètement désamarré du temps *chronos*. Cette homologie structurelle entre les positions de Paul et de Jean répondrait au même besoin de donner une certaine épaisseur (une raison d'être) à l'écart inévitable entre *Kairos* et *Krisis*.

Dans cet écart constitutif du régime chrétien d'historicité, se loge non pas un « retard de la Parousie », comme on l'a souvent nommé, mais plutôt l'appel à vivre désormais selon deux régimes de temporalités : celui propre au *Kairos* et celui propre à ces créatures humaines, qui, ayant été soumises à la mort par la faute d'Adam, sont devenues « temporelles ». Et il en *sera* ainsi pour un temps indéterminé. Avec ses deux cités — celle de Dieu et celle des hommes, habitées par deux amours —, Augustin en tirera toutes les conséquences. De cette double condition, qu'il déploiera pleinement, il fera la structure profonde de la marche de l'histoire universelle.

Voilà comment, grâce à une mobilisation inédite des concepts grecs de *krisis* et de *kairos*, les premiers chrétiens, pour faire face à *Chronos,* menèrent et gagnèrent une grande bataille d'enveloppement, dont l'issue est la formation, la mise en place et la diffusion du régime chrétien d'historicité. Pour les Grecs, le couple immédiatement opératoire était *chronos* et *kairos*, *krisis* intervenait en tiers, marquant un avant et un après du jugement (que ce jugement soit une bataille ou une évolution du cours d'une maladie), mais n'ouvrait aucune perspective eschatologique. Avec les apocalypses, tout change : *Chronos* est, pour ainsi dire, préempté et destitué par *Krisis* et *Kairos*. S'opèrent dès lors une conjonction des deux concepts, même si *Kairos* se charge d'exprimer l'approche du moment décisif, l'imminence du jour du Jugement et la prochaine ouverture d'un temps tout autre pour ceux qui auront traversé (les justes, les élus).

S'ils s'inscrivent au départ dans cette configuration de l'imminence, les premiers chrétiens doivent très vite la transformer. Jésus lui-même dit et répète que « le temps presse ». Le Jugement approche, et on est entré dans un temps déjà *kairos*. Jusque-là, Jésus occupe la position d'un apocalypticien, si j'ose dire, classique. Mais dès l'instant où, comme nous l'avons vu, il se présente comme étant

lui-même le *Kairos*, où l'Incarnation devient le *Kairos*, l'écart se creuse avec les apocalypses. Le Jugement ne disparaît pas, certes pas, il demeure assurément à l'horizon, mais, comme il en va avec l'horizon, au fur et à mesure qu'on s'en approche, il recule. Le lien entre *Kairos* et *Krisis* n'est pas rompu, et il ne peut l'être, mais *Kairos* tend à l'emporter sur *Krisis* dans un monde qui sera de plus en plus christocentré. Le *Kairos* christique s'étend en direction du Jugement, tout en ne prétendant pas le régir (puisqu'il reste à la complète discrétion du Père). Sortir du cadre apocalyptique n'est pas possible. Malgré tout, désigner ce moment final comme Parousie (soit Présence définitive) de Jésus-Christ est, peut-être, la manière de « christianiser » le Jugement. De l'écart instauré entre *Kairos* et *Krisis* découle, en tout cas, la distinction capitale entre la fin des temps et le temps de la fin qui, tel un coin, va se trouver désormais fiché dans le temps *chronos*. Sans cet écart, il n'est pas, du point de vue chrétien, d'histoire possible, et, dès qu'histoire il y a, elle ne peut être autre chose que la marche continuée et dédoublée de la cité des hommes et de celle de Dieu. Jusqu'à la toute fin, apocalyptique.

1. Sur la Septante, c'est aux travaux engagés et menés par Marguerite Harl et son équipe qu'il convient de se reporter. Sous le titre général *La Bible d'Alexandrie* sont données une édition et une traduction du texte grec de la Septante (Éditions du Cerf). Excellent est le volume publié sous la direction de Cécile Dogniez et Marguerite Harl, *Le Pentateuque, La Bible d'Alexandrie,* qui comprend, outre la traduction des cinq premiers livres, une série d'études sur la Septante, la traduction elle-même, sa circulation et ses usages (Folio essais, Paris, Gallimard, 2001).

2. Pseudo-Aristée, *Lettre d'Aristée à Philocrate,* 38-39, dans *Naissance de la Bible grecque,* textes introduits, traduits et annotés par Laurence Vianès, Paris, Les Belles Lettres, 2017. Je ne retiens ici que le fait de la traduction, sans m'engager dans les controverses sur la lettre d'Aristée. Joseph Scaliger est le premier à en avoir prouvé l'inauthenticité. Aristée, l'auteur supposé, se présente comme un fonctionnaire grec ; aujourd'hui, les commentateurs s'accordent pour estimer qu'il était juif.

3. Gilles Dorival, in *Le Pentateuque, op. cit.*, p. 580.

4. Alain Le Boulluec, in *Le Pentateuque, op. cit.*, p. 682.

5. James Barr, *Biblical Words for Time,* Londres, SCM Press Ltd, 1962, p. 116-124. Pour le temps dans le judaïsme, Sylvie Anne Goldberg, *La Clepsydre, Essai sur la pluralité des temps dans le judaïsme,* Paris, Albin Michel, 2000, en particulier p. 126-128.

6. Ézéchiel, 7, 3. Ézéchiel, 21, 14-15 : « Fils d'homme, prophétise ! Tu diras : Ainsi a dit Adonai : L'épée a été aiguisée/elle est fourbie/C'est afin d'opérer un massacre qu'elle a été fourbie. »

7. Jacques-Bénigne Bossuet, *Sermon sur la Providence,* Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1936, p. 1046.

8. Ézéchiel, 7, 12. J'ai principalement utilisé les traductions en français données dans les volumes de la Pléiade de l'Ancien Testament, des Écrits Intertestamentaires et du Nouveau Testament.

9. 2 Baruch, 14, 1.

10. 2 Baruch, 20, 1.

11. Ernest Renan, *Histoire du peuple d'Israël, Œuvres complètes,* VI, Paris, Calmann-Lévy, 1953, p. 1358, 1370.

12. Pour James Barr (*op. cit.*, p. 121-122), les deux mots de *chronos* et de *kairos* sont, dans la plupart des cas, « interchangeables, sauf pour des raisons de style ». Il me semble, au contraire, que *chronos* et *kairos* présentent deux points de vue différents sur le temps et désignent deux formes de temporalité qualitativement différentes : ce qui pour celui qui ne veut ni voir ni entendre est simple *chronos*, sera perçu comme *kairos* par celui qui est prêt à croire. Le latin, qui ne connaît pas le partage *kairos /chronos*, recourt donc au seul *tempus* pour dire les deux aspects. Ainsi fait Jérôme dans sa traduction de la Bible (*momentum* étant rare).

13. Voir *Introduction au Nouveau Testament. Son histoire, son écriture, sa théologie,* sous la direction de Daniel Marguerat, Genève, Labor et Fides, 2008.

14. Luc, 2, 34.

15. Les livres du théologien protestant Oscar Cullmann, *Christ et le temps*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1957, et *Le salut dans l'histoire,* Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1966, fournissent un utile repère dans le maquis des controverses sur la Bible et l'histoire.

16. Hans Blumenberg, *La légitimité des temps modernes,* traduction française de Marc Sagnol, Jean-Louis Schlegel et Denis Trierweiler, Paris, Gallimard, 1999, p. 52-53.

17. Dans ces premiers textes, la traduction de *Iesous christos*, par Jésus-Christ, comme s'il s'agissait d'un nom propre, n'est pas satisfaisante. *Christos* signifiant « Oint » est la traduction grecque du mot hébreu *mashiah*, le messie. Traduire par Jésus Messie ou, parfois, le Messie Jésus semble donc plus exact.

18. Marc, 1, 15.

19. Le premier à annoncer une nouvelle alliance (à venir) est Jérémie : « Je mettrai la Loi dans leur sein/ et je l'écrirai sur leur cœur,/je deviendrai leur Dieu/et eux,

deviendront mon peuple […] je pardonnerai leur faute/et je ne me souviendrai plus de leur péché » (31, 33-34).

20. Luc, 22, 20.

21. Épître aux Hébreux, anonyme, autour de 70, a été incluse dans le canon du Nouveau Testament à partir du moment où elle a été placée à la suite des lettres de Paul.

22. Épître aux Hébreux, 8, 8, 13.

23. *Ibid.*, 9, 15-17.

24. Épître aux Corinthiens, II, 3, 6.

25. Luc, 24, 44 ; Jean, 5, 39, 46.

26. Il y avait déjà eu une première déportation en 597. En 701 avant J.-C., déjà, le roi assyrien Sennachérib avait dévasté la Judée qui s'était révoltée contre sa domination. Les annales assyriennes font état de destructions, de saisies de butin et de déportation de population. En 722, le royaume du Nord avait été détruit.

27. « En réalité, note A. de Sérandour, Cyrus se conforme à une tradition suivie par les souverains assyro-babyloniens de déclarer, à leur avènement au trône, l'amnistie générale de tous ceux, hommes et dieux, que leurs prédécesseurs avaient fait prisonniers. Par ailleurs, un retour en masse de la population au début de la période perse n'est nullement confirmé par l'archéologie » (*Introduction à l'Ancien Testament*, *op. cit.*, p. 84).

28. On peut encore ajouter à la liste la prise de la ville par Pompée en 63 avant J.-C. et sa destruction finale de 135 après J.-C. à la suite de l'écrasement de la révolte contre les Romains de Bar-Kokhba.

29. Luc, 17, 26-30.

30. Jean, 5, 39.

31. Marcion, excommunié par Rome en 144, fonda une Église qui se répandit dans le Bassin méditerranéen et en Mésopotamie et dura jusqu'en 400. Il rejetait le dieu de l'Ancien Testament, tenu pour un démiurge mauvais au profit du dieu de Jésus, dieu d'amour. La rupture avec le judaïsme devait être complète.

32. Épître aux Galates, 3, 14-18.

33. Matthieu, 6, 33-34.

34. Luc, 9, 56-60.

35. Épître aux Philippiens, 3, 13.

36. Arnaldo Momigliano, « Indications préliminaires sur Apocalypse et Exode dans la tradition juive », *Contributions à l'histoire du judaïsme*, traduction française de Patricia Farazzi, Nîmes, Éditions de l'Éclat, 2002, p. 129-142.

37. André Lacocque, *Le livre de Daniel,* Neuchâtel et Paris, Delachaux et Niestlé, 1976 ; John J. Collins, *Daniel, A Commentary on the Book of Daniel, with an essay « The Influence of Daniel on the New Testament »* by Adela Yarbro Collins, Minneapolis, Fortress Press, 1993.

38. Daniel, 2, 21 : « C'est lui [Dieu] qui change les temps et les moments ; et c'est lui qui renverse les rois et qui élève les rois. »

39. Daniel, 2, 29-45. À cette destruction correspond et répond, au chapitre 7, celle des quatre bêtes surgies de la mer, dont la quatrième, qui aboutit à Antiochos IV, est la plus cruelle.

40. Daniel, 9, 6-13.

41. L'original était probablement en hébreu. Sa présence dans la Vulgate lui a assuré une extraordinaire diffusion, p. CXI.

42. Après le synode de Yabneh, Esdras, comme en réaction à la clôture du Canon de la Bible hébraïque, défend la légitimité de la littérature apocalyptique, p. CXVI.

43. 4 Esdras, 4, 21.

44. *Ibid.*, 11, 45.

45. *Ibid.*, 4, 44-50.

46. *Ibid.*, 6, 54-55.

47. *Ibid.*, 14, 11-12.

48. *Ibid.*, 9, 2.

49. *Ibid.*, 13, 58.

50. Pour une approche interdisciplinaire et comparative, voir *Penser la fin du monde,* sous la direction d'Emma Aubin-Boltanski et Claudine Gauthier, Paris, CNRS Éditions, 2014.

51. 1 Hénoch, 91, 15-17. Grand classique des Esséniens, le livre d'Hénoch est une compilation réunissant une série de révélations, rédigé entre le IIe et le Ier siècle avant J.-C.

52. Jubilés, Prologue. Rédigé en hébreu (seconde moitié du IIe siècle avant J.-C.) dans le milieu sacerdotal, le livre est contre la collaboration avec l'occupant grec et pour un strict respect de la Loi. S. A. Goldberg, *La Clepsydre, op. cit.,* p. 179-183.

53. Jubilés, 6, 35.

54. Par exemple, 1 Hénoch, 102, 1-3.

55. 1 Hénoch, 107, 1.

56. F. Hartog, « Prophète et Historien », *Recherches de science religieuse,* janvier-mars 2015, tome 103/1, p. 55-68.

57. Isaïe, 4, 2-3 : « En ce jour-là, le germe de Iahvé deviendra/l'éclat de la gloire,/le fruit du pays deviendra la fierté et la parure/des survivants d'Israël/Et il adviendra que celui qui restera à Sion/et celui qui sera laissé à Jérusalem seront appelés saints,/tous ceux qui sont inscrits pour la vie à Jérusalem. »

58. Charles Péguy, *Œuvres complètes*, I, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1987, p. 246. Voir aussi Paul Ricœur « Sentinelle de l'imminence » dans Paul Ricœur et André LaCocque, *Penser la Bible*, Paris, Le Seuil, 1998, p. 229-232.

59. Paul Ricœur, « Temps biblique », *Ebraismo, Ellenismo, Cristianismo,* Marco Olivetti ed. Archivio di Filosofia, Padoue, CEDAM, 1985, p. 30.

60. *Ibid.*, p. 31. Ce mode de pensée domine l'œuvre entière du Deutéro-Isaïe.

61. F. Hartog, « Polybe et Daniel », *Partir pour la Grèce,* Paris, Champs Histoire, Flammarion, 2018, p. 84-97.

62. Marc, 13, 1-31 ; Matthieu, 24, 1-44 ; Luc, 21, 5-33.

63. Sauf peut-être l'Évangile de Marc rédigé autour de 70 après J.-C.

64. Matthieu, 24, 15.

65. Marc, 13, 10 ; Matthieu, 24, 14.

66. Actes des Apôtres, 1, 7-8.

67. Matthieu, 24, 35.

68. Matthieu, 3, 3, qui cite Isaïe.

69. Luc, 7, 19.

70. Matthieu, 17, 11-12.

71. Marc, 1, 14-15.

72. Jean, 21, 21-23.

73. Marc, 13, 4.

74. Matthieu, 24, 36.

75. Marc, 13, 33.

76. Paul, Épître aux Romains, 1, 1. Je n'entre pas dans la question de la chronologie relative des épîtres. Le point assuré est que ces lettres sont les premiers textes « chrétiens ».

77. Jean, Apocalypse, 1, 2.

78. Philippiens, 3, 5-6.

79. *Ibid.*, 3, 13-14.

80. Romains, 15, 4.

81. 1 Corinthiens, 15, 51.

82. 1 Thessaloniciens, 4, 15-17.

83. Dans Romains, 11, 5, Paul fait aussi référence au « reste », ce « reste » d'Israël dont les prophètes ont toujours fait état et sans lequel le renouvellement de l'Alliance ne serait pas possible. Marcel Simon, *Verus Israël : étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain* (135-485), Paris, Éditions de Boccard, 1948, p. 100-107, « Le véritable Israël ».

84. 1 Thessaloniciens, 5, 1-2.

85. Romains, 13, 11-12.

86. Galates, 4, 4.

87. Éphésiens, 1, 10.

88. Colossiens, 1, 19.

89. 1 Corinthiens, 15, 54-55.

90. Romains, 5, 14.

91. Galates, 3, 27-28.

92. Colossiens, 3, 10-11.

93. Éphésiens, 6, 5-6, 9.

94. 1 Corinthiens, 7, 29-31.

95. Rendre le *hôs mê* par « comme si ne pas » me paraît manquer ce que veut dire Paul. Il ne s'agit pour celui qui est marié de faire comme s'il ne l'était pas, mais de vivre en même temps comme l'étant et ne l'étant pas. Dans les *Vies de saints*, le seul événement temporel (*kairos*) est celui de la mort, la vie n'est qu'un séjour de passage dans un lieu étranger, voir Marguerite Harl, « Les modèles d'un temps idéal dans quelques vies des pères cappadociens (IVe siècle) », *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge, IIIe-XIIe siècle,* Éditions du CNRS, 1984, p. 226.

96. 2 Thessaloniciens, 2, 2.

97. La traduction courante d'*anomia* par « impiété » est insatisfaisante. *Nomos*, c'est la Loi, l'homme de l'anomie, c'est celui qui nie la Loi, l'ignore ou la supprime. Pour Daniel, Antiochos IV était l'homme de l'anomie, tout comme après lui le sont les empereurs romains, qui ont instauré le culte impérial. Parlant aux Corinthiens (1 Cor., 9, 20-21), Paul leur déclare qu'il s'est soumis à la Loi avec ceux qui sont sous la Loi, mais qu'il a été sans Loi (*anomos*) avec ceux qui sont sans Loi (*anomoi*).

98. 2 Thessaloniciens, 2, 5-6.

99. Carl Schmitt, *Le nomos de la Terre,* traduit de l'allemand par L. Deroche-Gurcel et présenté par P. Haggenmacher, Paris, PUF, 2001, p. 64. Voir les remarques de Giorgio Agamben, *Le temps qui reste*, « Un commentaire de l'épître aux Romains », traduction française de Judith Revel, Paris, Rivages poche, 2004, p. 184-188.

100. Jusqu'au XIIe siècle, on ne connaît que l'Antichrist, celui qui est l'exact opposé du Christ, son double négatif. Antéchrist introduit une temporalisation : l'Antéchrist est celui qui vient avant le retour final du Christ. Du *katechon,* le théologien protestant Oscar Cullmann propose une interprétation nettement plus positive, tout en lui conservant sa portée apocalyptique. Déjà donnée par certains Pères de l'Église et reprise par Calvin, le *katechon* désignerait, en effet, le temps alloué aux missions et à la conversion du monde. Il retiendrait la fin jusqu'à la conversion totale (*Christ et le temps, op. cit.*, p. 116). Pourquoi pas !

101. 2 Thessaloniciens, 2, 8, 12.

102. Charles Brütsch, *La clarté de l'Apocalypse,* Genève, Labor et Fides, 1966 ; Claude Carozzi, *Apocalypse et salut dans le christianisme ancien et médiéval,* Paris, Aubier, 1996 ; *L'attente des temps nouveaux,* sous la direction d'André Vauchez, Turnhout, Brepols, 2002 ; Richard Landes, in *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages,* ed. W. Verbeke, D. Verhelst, A. Welkenhuysen, Leuven, Leuven University Press, 1988, p. 137-209.

103. Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique,* 3, 25, 1-4. Sur Eusèbe voir *infra*. Jean-Daniel Kaestli, « Histoire du Canon du Nouveau Testament », *in* Daniel Marguerat, *Introduction au Nouveau Testament, op. cit.*, p. 496, 498.

104. Augustin, *La Cité de Dieu. Œuvres de saint Augustin,* 37, Bibliothèque augustinienne, Desclée de Brouwer, 1960, 20, 17, 446.

105. Apocalypse, 20, 1-6.

106. C. Brütsch, *op. cit.*, p. 449.

107. Si l'auteur se nomme Jean, rien ne permet, en réalité, de l'identifier avec Jean, le fils de Zébédée, le disciple de Jésus, non plus qu'avec l'auteur du quatrième Évangile. Selon Elian Cuvillier (*in* Marguerat, *Introduction au Nouveau Testament*, *op. cit.*, p. 420), « il doit s'agir d'une personnalité importante des communautés asiates de la fin du I^er^ siècle. Les destinataires appartiennent à l'ensemble de l'Asie Mineure ».

108. Jacob Taubes, *Eschatologie occidentale,* traduction française de Raphaël Lellouche et Michel Pennetier, Nîmes, Éditions de l'Éclat, 2009, p. 87. « Interfèrent dans l'Apocalypse deux représentations du Messie : le Messie du peuple juif combatif qui vient juger le monde et dont on attend encore la venue, et le Messie sous la figure de l'Agneau, qui est déjà venu. »

109. Elian Cuvillier, « L'Apocalypse de Jean », *in* Marguerat, *Introduction au Nouveau Testament, op. cit.*, p. 425.

110. Apocalypse, 22, 16, 17.

111. Daniel, 7, 25.

112. Un an, deux ans et la moitié d'un an, soit trois ans et demi, ou 42 mois (chiffre qui se retrouve dans l'Apocalypse), ou 1 290 jours.

113. Apocalypse, 17, 5.

114. *Ibid.,* 1, 1-2. Pierre Prigent, *L'Apocalypse de saint Jean,* édition revue et augmentée, Genève, Labor et Fides, 2000, p. 81, 85.

115. *Ibid.*, 1, 3.

116. *Ibid.*, 19, 10.

117. *Ibid.*, 22, 19.

118. Daniel, 12, 4 ; Apocalypse, 22, 10.

119. Apocalypse, 22, 20.

120. *Ibid.*, 3, 11 ; 22, 7, 20.

121. *Ibid.,* 18, 1-9, 11, 17.

122. *Ibid.,* 1, 8 : celui qui vient, le venant (*ho erchomenos*), en Exode, 3, 14, Dieu dit à Moïse : « Je suis qui je suis », « Moi, je suis l'étant » (*Egô eimi, ho ôn*). Jean reprend la définition, la déploie et la transforme.

123. Apocalypse, 22, 12, 17, 20. Ce « viens » rappelle, écrit Prigent (*L'Apocalypse de saint Jean*, *op. cit.*, p. 501-502), de très près l'une des plus anciennes formules liturgiques du christianisme primitif : *Maranatha.* Ce mot — de l'araméen transcrit — « se compose de deux mots dont le premier *Maran* (ou *Marana*) signifie : notre Seigneur. Le second est une forme du verbe venir soit au parfait, soit à l'impératif. Dans le premier cas on peut traduire : notre Seigneur est venu, et cela peut signifier : il est venu, il est là. Dans le second cas la traduction est évidente : Viens, notre

Seigneur ! Les témoignages patristiques parlent plutôt pour le premier sens, l'Apocalypse pour le second et ce, à très haute époque ». Si les deux options sont effectivement possibles (parfait et impératif), l'araméen *Maranatha* dit l'essentiel du mystère christique : il est venu et il vient (bientôt). C'est bien là qu'est tout l'enjeu de la réécriture des apocalypses et, plus largement, de l'Ancien Testament par les disciples de Jésus Messie. Voir aussi les remarques de Thomas J. Talley, *Les origines de l'année liturgique,* traduction française d'Anselme Davril, Paris, Éditions du Cerf, 1990, p. 93-94. L'expression *maranatha*, transcrite en grec en un seul mot, est « composée en araméen de deux mots : *marana tha*, une forme d'impératif orientée vers le futur : "Viens, Seigneur." Mais elle pourrait aussi traduire un parfait exprimant un événement complètement réalisé dans le passé, *maran atha*, notre "Seigneur est venu" ». O. Cullmann indique également que l'Apocalypse est pleine d'allusions au culte chrétien primitif, *Christ et le temps, op. cit.,* p. 53.

124. Apocalypse, 2, 9 ; 3, 9.

125. *Ibid.*, 3, 3.

126. *Ibid.*, 20, 2-3.

127. *Ibid.*, 20, 4-15 ; 21, 1-2.

128. C. Brütsch, *La clarté de l'Apocalypse*, *op. cit.*, p. 329.

129. *Ibid.*, p. 330-331.

130. Augustin, *La Cité de Dieu,* 20, 9, 2, *Œuvres de saint Augustin,* 37, Paris, Desclée de Brouwer, 1960.

131. *Ibid.*, 20, 7, 2.

132. Dire qu'il va durer *jusqu'à* la Parousie n'est pas exact, car ce présent est un présent permanent, perpétuel, sans passé et sans futur. C'est encore une façon de traduire tant bien que mal *kairos* en temps *chrono*s.

133. Philippe Bobichon, *Justin martyr. Dialogue avec Tryphon, édition critique*, Fribourg, Academic Press, 2003, 32, 2.

134. Selon la juste observation de Hans Blumenberg, « ce n'est que très tardivement que le christianisme a revendiqué pour lui-même la prétention d'avoir ouvert une nouvelle phase de l'histoire. Cela lui était tout bonnement interdit, tout d'abord en raison de son hostilité d'ordre eschatologique vis-à-vis de l'histoire et donc de la conception anhistorique qui en découlait pour le moins » (*La légitimité…, op. cit.*, p. 531).

135. Marc, 1, 14.

136. « Qui a des oreilles, qu'il entende ce que l'Esprit dit aux églises », la formule termine chacune des lettres adressées aux sept églises.

CHAPITRE II

L'ordre chrétien du temps et sa diffusion

Après avoir établi dans les pages qui précèdent qu'il y a bien un régime chrétien d'historicité, soit un temps qui a un commencement absolu et une fin marquée ; un temps qui, pris entre les deux bornes de l'Incarnation et de la Parousie, ne devrait guère durer ; un laps de temps, pour ainsi dire, sans consistance propre, puisqu'il n'est qu'un présent : celui de la Nouvelle Alliance, nous avons scruté pas à pas son dégagement, en nous attachant aux transformations concrètes du rapport au temps qu'il induisait et aux modifications de la texture même du temps *chronos* qu'il provoquait. L'agencement de *Kairos* et de *Krisis*, ce nouveau filet jeté sur *Chronos*, devait pouvoir le saisir et en prendre le contrôle de façon efficace et durable. Étroitement liés, *Kairos* et *Krisis* n'en sont pas moins séparés.

Ouvrons maintenant la focale pour suivre les effets plus lointains du nouveau régime sur les principales scansions temporelles déjà présentes et opératoires dans le monde romain. Ou, pour prendre une autre image et le dire autrement, quels ont été les effets de l'onde de choc de l'Événement Jésus sur les grandes divisions de l'histoire du monde ? Comment ce régime, en l'espace de quelques siècles, a réussi à informer, c'est-à-dire à transformer les rapports au monde et au temps, bien au-delà du lieu d'origine de la petite secte

apocalyptique : jusqu'à faire de l'Incarnation la date pivot du monde ? Il s'agit d'abord d'organisation du temps, débouchant sur l'émergence et menant à l'affirmation d'un nouvel ordre des temps, dont l'Église se veut la garante et l'interprète autorisée.

Impressionnante est l'ampleur d'un basculement sans précédent qui n'eût pu s'opérer sans la conquête de l'Empire romain par les chrétiens et sans les inévitables luttes pour le pouvoir suprême qui l'ont accompagnée aux IVe et Ve siècles. En premier lieu, il fallut la conversion de Constantin et sa victoire de 312 sur son rival Maxence, battu et tué au pont Milvius, pour que le christianisme sortît de la condition de secte et pût l'emporter[1]. Dès 313, l'édit de Milan autorise la pratique de tous les cultes, en reconnaissant à la religion chrétienne une place privilégiée. « Nous laissons aux chrétiens la liberté la plus complète, la plus absolue de pratiquer leur culte ; et, puisque nous l'accordons aux chrétiens, […] les autres doivent posséder le même droit […] que la liberté soit complète pour tous nos sujets d'adorer le dieu qu'ils ont choisi, et qu'aucun culte ne soit privé des honneurs qui lui sont dus[2]. »

Quatre-vingts ans plus tard, en 392, cet édit de tolérance est remplacé par celui de Théodose, édit d'intolérance, qui, à l'inverse, interdit complètement tout sacrifice et tout culte païen[3]. Dans l'intervalle, sont intervenues, souvent à l'initiative d'évêques zélés, bon nombre de destructions de sanctuaires païens pour en chasser les démons. En 321, Constantin introduit une réforme, discrète mais néanmoins majeure pour notre propos, que Paul Veyne qualifie de « coup plus indolore et bien joué », à savoir l'institution du repos dominical. En faisant coïncider le septième jour de la semaine jour du soleil (*sunday*) avec le jour du Seigneur (*dies Domini*), il « glisse par ce biais un peu de calendrier religieux chrétien dans le cours de l'année civile, mais sans attenter à la liberté religieuse de chacun[4] ».

Justinien se charge d'achever le travail. En 529, il supprime la liberté de conscience et il ordonne la fermeture de l'école néoplatonicienne d'Athènes. Le christianisme avait achevé de se muer en religion d'État.

Une fois donné le cadre général et rappelées les principales étapes de la conquête, nous pouvons examiner, de manière plus précise, comment se négocie le présentisme apocalyptique au cours des premiers siècles du christianisme. Comment les chrétiens vont infiltrer, coloniser et, finalement, se rendre maîtres du temps *chronos* : autant du temps ordinaire qui rythme les vies au quotidien que du temps savant de l'histoire universelle, avec ses ères et ses grandes scansions ? L'établissement et la diffusion de cet ordre entièrement nouveau du temps se comptent en siècles, près d'une dizaine au total pour parfaire l'avancée. Si l'histoire en est longue, elle est aussi complexe, varie selon que l'on vit à Jérusalem, Alexandrie, Antioche ou Rome, et elle est source de conflits et de querelles. Qu'il suffise de mentionner la grande et fameuse controverse autour du calcul de la date de Pâques, qui a perduré jusqu'au VIII^e^ siècle et l'intervention décisive de Bède le Vénérable. Nous y reviendrons plus loin[5].

Fidèle à notre fil conducteur, nous allons commencer par suivre la façon dont le trinôme retenu, celui formé par les trois concepts, *Chronos, Kairos, Krisis*, s'empare des têtes, des cœurs et, d'abord, des calendriers. Plus précisément, comment *Kairos* et *Krisis* installent leur emprise sur *Chronos*. Dans le cours de cette période, celui qui va venir occuper la place de grand ordonnateur des temps (*ordo temporum*) est Augustin. Depuis l'Incarnation, le monde est bel et bien entré dans son dernier âge, celui de sa vieillesse, répète-t-il fortement, mais cet indubitable temps de la fin ne doit en aucun cas être confondu avec la fin des temps, dont Dieu seul est le maître. Ce sera, au fond, le principal *leitmotiv* de ce livre.

LE TEMPS ORDINAIRE : LES CALENDRIERS ET LES ÈRES

Sur cet ordinaire du temps que sont les calendriers, déjà brièvement évoqué plus haut avec Jubilés, une remarque supplémentaire suffira[6]. Défini par Paul Ricœur comme un « tiers-temps », le temps calendaire, écrit-il, « cosmologise le temps vécu » et « humanise le temps cosmique[7] ». Émile Benveniste y reconnaissait, pour sa part, une forme de « temps socialisé » et, en fait, « intemporel », dans la mesure même où « le calendrier est extérieur au temps ». En effet, « il ne s'écoule pas avec lui. Il enregistre des séries d'unités constantes, dites jours, qui se groupent en unités supérieures (mois, ans[8]) ». Ces notations sont certainement justes, mais elles laissent de côté ce temps (à coup sûr socialisé et intemporel), qui est informé, ordonnancé et aimanté par le religieux. Puisque à travers lui s'établit un rapport direct entre la divinité et les jours que, pour ainsi dire, elle imprègne de façon positive ou négative. *Chronos* est traversé par du *kairos*.

Dans le monde grec, le *kairos* est limité, ponctuel et répertorié. Ainsi le poète Hésiode conclut son poème, *Les Travaux et les Jours,* par un calendrier précis des « jours de Zeus ». Quels sont donc les jours du mois les plus propices pour se livrer à telle ou telle activité ? Ou, au contraire, ceux qui sont les moins favorables ?

« Le sixième jour du milieu du mois, par exemple, ne convient pas aux plantations ; mais il est bon pour donner le jour à un garçon ; en revanche il ne convient pas à une fille, ni pour naître ni pour entrer en ménage[9]. »

Connaître l'exacte propriété des jours est donc important pour qui veut mener sa vie « sans offenser les Immortels ». Telle est l'ambition d'Hésiode faisant la leçon à son frère Persès. Avec ce

calendrier, dont l'observance requiert un réel savoir, on reste au ras des jours. On demeure dans le retour des jours et la répétition des prescriptions qui s'attachent à chacun d'eux, sans que ne s'ouvre rien au-delà, mois après mois, saisons après saisons. Comment distribuer au mieux et de la manière la plus propice l'usage des jours ? Tel est l'enjeu de ce calendrier tout pénétré de religieux. Comment reconnaître et saisir au mieux le *kairos* ?

Tout autres sont, bien évidemment, l'ambition et l'horizon de Jubilés qui se donne comme le récit certifié de « la répartition des temps » et la transcription des « lois du temps », mais aussi comme un calendrier mémoriel et un calendrier liturgique qu'il faut respecter scrupuleusement. Ainsi en va-t-il, pour prendre l'exemple d'un jour majeur, de la loi de Pâque :

« Et toi, souviens-toi de cette journée tout le temps de ta vie. Célèbre-la, année après année, tout le temps de ta vie, une fois par an, à son jour, selon tout son règlement. Ne la remets pas à un autre jour ou à un autre mois, car c'est un règlement perpétuel, gravé sur les tables célestes à destination de tous les enfants d'Israël, pour qu'ils célèbrent (la fête) chaque année en son jour, une fois par an, dans toutes leurs générations. Il n'y a pas de limite de temps : c'est institué pour toujours[10]. »

Inscrite sur les tables du ciel, cette journée, qui a vu la célébration du premier repas pascal en Égypte, doit être commémorée, à son jour, pour toujours. Plus tard, la date de Pâque va devenir un point de discorde entre juifs et chrétiens et un enjeu considérable pour ces derniers. Car il leur faudra arriver à fixer une date différente de la Pâque juive, et la même pour toutes les communautés, alors même que Rome cherche à imposer sa primauté sur Antioche et Alexandrie. De plus, de la fixation de la date de Pâque et de la recherche de l'établissement d'un calendrier perpétuel découlera, finalement, la

mise au point de la datation nouvelle par années du Christ. Mais, curieusement, du moins pour nous, tel n'a pas été du tout l'enjeu premier des controverses sur la fixation d'une date.

Par-delà les jours et les mois, sont opératoires dans les apocalypses de grandes scansions, où se retrouvent souvent les chiffres dix ou douze. Ainsi, dans l'Apocalypse dite des semaines, toute l'histoire de l'humanité se répartit en dix semaines[11]. Alors que, pour Baruch, le temps de la fin, désigné comme le « temps des douleurs », se décompose en douze parties[12]. Grâce à ses visions, l'apocalypticien est informé de ces grandes scansions invisibles à l'œil ordinaire, mais dûment inscrites dans les tables du ciel, qui permettent, c'est là le plus important, de savoir à quelle distance on se trouve encore de la fin.

Les calendriers chrétiens

Sans surprise, le calendrier chrétien est avant tout un calendrier liturgique. Son élaboration, qui s'étendit sur plusieurs siècles (entre le IIe et le VIIe, voire jusqu'au IXe siècle), ne s'effectua pas de manière uniforme et elle donna lieu à de nombreux débats et conflits entre les principales communautés chrétiennes, avant que ne finisse par s'imposer le point de vue romain[13]. Il y eut plusieurs liturgies et donc plusieurs calendriers. Ici, le seul point est de suivre comment les deux concepts de *Kairos* et de *Krisis* vont s'infiltrer dans le temps *chronos* usuel, déjà séquencé au moyen des calendriers existants : comment ils vont les orienter ou les faire tourner autrement, c'est-à-dire, pour finir, les coloniser et les subvertir. Par liturgie, il convient, en effet, d'entendre « la manifestation du temps de Dieu dans le temps des hommes » : sa translation dans le temps *chronos*, puisqu'elle « est à la fois mémoire de la résurrection du Christ, attente de son retour,

communion avec lui[14] ». Le calendrier liturgique doit donc ménager une place au passé, au présent et au futur. Au temps cyclique, qui fait l'ordinaire du calendrier, doit donc être joint un temps linéaire. Il lui faut trouver le moyen de conjuguer cycle et linéarité, en inscrivant la linéarité dans le cycle, sans pour autant la subordonner à ce dernier : le temps cyclique et un temps sagittal.

Deux principes sont à l'œuvre. Le premier est énoncé par Tertullien (160-220) : « Il faut prier en tout temps et en tout lieu. » On trouve l'énoncé du second dans un traité du IIIe siècle : « Tous les jours sont du Seigneur[15]. » Si bien qu'à la différence des calendriers païens, le temps est saturé ou devrait l'être (la distinction entre jours « fastes » et « néfastes » n'a plus de raison d'être). Le temps liturgique, qui poussera au plus loin la logique d'un temps entièrement dédié à la prière, sera celui des moines. De fait, les règles monastiques, à commencer par celle de saint Benoît (rédigée vers 530), mettront en forme ces principes, en veillant à ce que tout ce qui se déroule au long des vingt-quatre heures du jour et de la nuit puisse être une forme de « prière ». Se mettra ainsi en place une liturgie des *Heures*, dont les Livres d'heures seront la transcription. « Pour célébrer les offices et psalmodier à chaque fois une nouvelle portion du psautier, écrit Jean-Claude Schmitt, les moines se lèvent dans la nuit pour matines (vers deux heures à notre montre), puis se réunissent de nouveau avant le lever du jour pour laudes, puis à l'aurore pour prime (vers six heures du matin environ), et ensuite pour tierce (vers neuf heures), sexte (midi), none (trois heures de l'après-midi), vêpres (au coucher du soleil), complies (dans la nuit noire)[16]. » Le psautier est ainsi une véritable « horloge » monastique, qui est en prise directe sur du *kairos*, en articulant les heures astronomiques et les heures canoniques. Du temps monastique, on pourrait dire qu'il est une kairologie perpétuelle.

Pour l'ordinaire des fidèles, les calendriers vont peu à peu combiner plusieurs cycles, sur fond du temps linéaire menant de la Création à la Fin des Temps, avec en son centre l'Incarnation, soit l'intrusion du temps nouveau dans le temps *chronos*. Ni la semaine ni le mois ne sont des inventions chrétiennes, mais ils vont être repris et vont « tourner » autrement dans des cycles différents. Si la semaine renvoie vers la Bible et les sept jours de la Création, le dimanche, à savoir « le jour du Seigneur » (*dies domini*), va s'imposer comme premier jour de la semaine : en lieu et place du premier jour latin (*feria prima*) et en venant se substituer au sabbat. Car le dimanche signifie le jour « où notre vie s'est levée par Lui (Jésus) et par sa mort », dit Ignace d'Antioche. Si les mois sont ceux du calendrier julien (instauré par Jules César), le début de l'année liturgique n'est pas le 1er janvier (correspondant à l'entrée en charge des consuls), mais le premier dimanche de l'Avent (le quatrième dimanche avant Noël). Or la fête de la Nativité, fixée au 25 décembre, ne s'impose qu'à la fin du IVe siècle, en venant se substituer aux *Saturnalia*, fêtes en l'honneur de Saturne qui étaient liées au solstice d'hiver. Plus généralement, le temps de l'année, avec son découpage en mois (en rapport aussi avec les saisons), va se répartir entre une suite de fêtes qui, en dynamisant le temps calendaire, transforment le temps cyclique en un temps orienté ou aimanté. S'installent, d'une part, des fêtes fixes, de l'autre, des fêtes mobiles.

La principale des fêtes mobiles est Pâques : mise en place au début du IIe siècle, elle est progressivement accompagnée de celles qu'elle entraîne dans son sillage (la Semaine sainte, le Carême, l'Ascension, la Pentecôte…). Pour les fêtes fixes, la primauté revient à Noël, avec, là aussi, les fêtes qu'elle régit (l'Annonciation, l'Avent, l'Épiphanie…). Ces deux cycles se calent sur la vie de Jésus, dont ils commémorent les principaux épisodes, en investissant, chacun à sa

façon, le rythme du calendrier et en insufflant dans chaque période un temps (relevant du *kairos*), mais qui n'a pas exactement la même qualité selon les phases du cycle. Ainsi les semaines de l'Avent ne doivent pas être vécues de la même façon par les fidèles que celles du Carême ou que la période qui va de la Résurrection à la Pentecôte, en attendant la reprise du cycle avec l'Avent. Chaque période appelle ses lectures, ses célébrations, des couleurs différentes pour les ornements sacerdotaux. Le temps liturgique a aussi ses humeurs et ses couleurs[17].

À ce grand cycle fondateur et à son progressif ordonnancement nommé, au Moyen Âge, le *temporal* s'en ajoute un autre, le *sanctoral* ou calendrier des fêtes des saints. Si le culte des saints a commencé avec les martyrs, il s'est ensuite perpétué, amplifié et codifié. Fixé au jour de la mort du saint (plus souvent connu que sa date de naissance), il se définit comme « un acte de mémoire. C'est une commémoration ». Mais, note Jacques Le Goff, la commémoration se déplace, au cours du Moyen Âge, de la mort vers la vie pour devenir une fête (*festivitas*). Pris comme « marqueurs de temps, les premiers saints sont les premiers ouvriers du temps chrétien[18] ». Exemplaires, ils ouvrent la voie vers le salut. Le cycle *sanctoral* aura lui-même sa fête récapitulative, la Toussaint, fixée au 1er novembre (le 2 novembre étant depuis le XIe siècle la fête de tous les morts).

En élargissant encore la focale, on constate que les cycles prennent place à l'intérieur de scansions plus amples qui mettent en correspondance le temps liturgique, celui de l'Ancien Testament et les saisons. Ainsi Guillaume Durand, dominicain et juriste réputé du XIIIe siècle, publie une somme en huit livres, *Rational des divins offices*. Dans le VIe livre, consacré à l'année liturgique, quatre séquences découpent le temps. Le « temps de la déviation » d'abord, soit celui ouvert par la faute d'Adam qui a fait dévier l'humanité, correspond,

pour la liturgie, au temps qui mène de l'Avent à la Nativité, et, pour les saisons, à l'hiver. Vient ensuite le « temps de la rénovation » (ou de la « révocation », du rappel) : il va, pour la liturgie, de la Septuagésime à Pâques — soit soixante-dix jours — et, pour l'histoire sainte, de Moïse à la Nativité. C'est aussi le temps du printemps. Le « temps de la réconciliation », celui de l'été, va de la Nativité à l'Ascension du Christ et il couvre la période qui va du premier dimanche après Pâques au premier dimanche après la Pentecôte. Enfin, le quatrième temps, dit du « pèlerinage », va du premier dimanche après la Pentecôte jusqu'à l'Avent ; il correspond à la « période actuelle » menant de l'Ascension au Jugement dernier. C'est l'automne[19]. Il correspond au déclin de l'année et aussi à la vieillesse du monde. Le calendrier liturgique devient ainsi une puissante machine aux rouages multiples et complexes qui ordonne tous les temps et embrasse toute l'histoire depuis Adam. Rien n'échappe et tout fait sens. Chaque jour est beaucoup plus qu'une simple journée de vingt-quatre heures, apprend et rappelle sans cesse le calendrier.

Pour ponctuer, relancer et rendre plus présent, le temps de la quatrième séquence, celui du « pèlerinage » ou de la « pérégrination », l'Église propose en 1300 le jubilé, proclamé par le pape Boniface VIII. Sans suivre ici les détails de son instauration et de ses transformations au fil des pontificats, retenons qu'en liant le pardon des péchés (à travers les indulgences) et un certain renouvellement du temps, il introduit des césures périodiques dans le temps *chronos* de l'Église[20]. D'abord prévu sur un rythme de cent ans, puis de cinquante ans et finalement, jusqu'aujourd'hui, de vingt-cinq ans, le jubilé est, entre les mains de la papauté, un instrument de gestion temporel de plus longue portée que le rythme annuel de l'année liturgique.

Après avoir appréhendé l'économie du *Kairos* dans les cycles calendaires et sa diffusion à partir du livre de Daniel, suivons la manière dont il va transformer ou mieux subvertir les cadres de l'histoire universelle.

Au I^er^ siècle, le débat s'est d'abord joué dans les synagogues, avec pour enjeu la reconnaissance de Jésus comme *Christos*, Messie, dont ses disciples et ses apôtres se proclamaient les témoins : témoins de son enseignement, de sa mort, de sa résurrection et de son ascension. Au témoignage oral et visuel s'ajoutait celui des Écritures. Grâce à la lecture typologique, il devenait, en effet, possible de transformer tout l'Ancien Testament en prophétie du Nouveau. Voilà qui en matière de preuve devait suffire à convaincre que, ici et maintenant, s'était bel et bien ouvert le temps du *Kairos*. À qui regardait plus loin, la scansion par les trois stades de Paul et la succession des quatre royaumes suffisaient à ordonner toute l'histoire passée et à venir. Mais à partir du moment où les communautés chrétiennes se multiplient hors de la Palestine, la question de la place du judaïsme et de celle du surgeon chrétien dans l'histoire universelle vont se poser différemment. Paul pouvait encore quitter Athènes, en secouant la poussière de ses sandales, après avoir essayé, mais en vain, d'expliquer aux Athéniens que le « dieu inconnu », auquel ils avaient érigé une statue, n'était autre que celui qu'il était venu leur annoncer :

« D'un seul homme il a fait toutes les nations et il les a fait habiter sur toute la surface de la terre, après avoir établi le temps qui leur est prescrit et les limites de leur habitat. »

Et quand, à ce résumé de l'histoire universelle, il avait l'inconscience d'ajouter la « résurrection des morts », c'en était trop pour les Athéniens : « Les uns raillaient, les autres dirent : Nous

t'entendrons là-dessus une autre fois[21]. » Pour être audible, il va bientôt falloir plus et sortir du seul univers autoréférentiel de la Bible.

Sur le terrain de l'histoire universelle, ce sont les premiers écrivains chrétiens qui, entre le IIe et le IVe siècle, vont se charger de cette tâche. En combinant soucis apologétiques et connaissances en matière de chronologie, ils vont s'employer à relever plusieurs défis[22]. Demeurer dans le seul cadre biblique n'étant plus possible, il devient nécessaire de relier l'histoire biblique et les chronologies païennes, telles que les Grecs les avaient élaborées depuis le Ve siècle avant notre ère[23]. Le schéma de la succession des empires est commode, mais il fournit un cadre trop exclusivement eschatologique, puisqu'il oblige à ramener toute la diversité des royaumes passés et en cours à une suite de quatre seulement[24]. Le plus urgent est de partir d'Adam pour arriver à Jésus, en établissant des synchronismes entre les chronologies bibliques et païennes. Le synchronisme ayant toujours été l'instrument premier du chronographe, les chrétiens s'en saisissent à leur tour. Mais « à la différence de la chronologie païenne, la chronologie chrétienne était aussi une philosophie de l'histoire » ou, plus exactement, une théologie de l'histoire[25].

À ce premier enjeu s'en ajoute, en effet, un deuxième, qui en découle directement : établir des synchronismes, oui, mais en vue de démontrer du même coup l'antériorité de Moïse sur tous les législateurs païens. La réputation de jeunesse des Grecs était bien établie, depuis Platon au moins (sinon depuis Hérodote déjà, souriant d'Hécatée de Milet fier de produire devant les prêtres égyptiens sa généalogie à seize ancêtres avant d'arriver à un dieu[26]). À l'époque hellénistique, les auteurs d'histoires égyptienne, babylonienne, phénicienne n'avaient pas manqué d'insister fortement sur leur ancienneté, comme se plaît à le rapporter

favorablement Flavius Josèphe dans son *Contre Apion*[27]. Tous ces peuples, dit-il, possèdent d'anciennes annales, conservées avec soin et qui toutes font une place au peuple juif, confortant ainsi ce qu'il avait exposé dans ses *Antiquités juives* sur « la très haute antiquité » des juifs. Les chrétiens font leur cette partie du travail. Il leur va bien, en effet, de se réclamer de cette ancienneté juive et d'en avoir leur part. Mais ils récusent totalement les chiffres extravagants que donnent les Babyloniens et les Égyptiens pour l'ancienneté de leurs royaumes respectifs. La chronologie tirée de la Bible ne permet pas de soutenir de telles sottises. Il est, en effet, impératif de les disqualifier d'emblée. La question, qui ne manquera pas de resurgir périodiquement jusqu'à l'époque moderne, contribuera à fragiliser le temps chrétien[28].

Le troisième enjeu est celui de l'âge du monde. S'il était couramment admis que la durée du monde devait être de six mille ans, placer la naissance de Jésus en 5500, comme le firent plusieurs auteurs du IIIe siècle (notamment Hippolyte de Rome et Julius Africanus) signifiait que la fin se rapprochait rapidement. Fallait-il s'en réjouir, s'en inquiéter ou reprendre les calculs ? Ces défis, un savant va les relever : Eusèbe, évêque de Césarée (260-339 environ). Il n'est pas le premier, mais sa *Chronique* est un repère de tout premier plan. Car dans ce texte il va plus loin que ses prédécesseurs et, grâce à sa traduction en latin par Jérôme, il a eu une influence considérable en Occident jusqu'au XVIIe siècle[29]. À la fin du XVIe siècle, Joseph Juste Scaliger s'engagera dans un immense travail critique en vue de reconstituer l'original grec perdu[30]. Et le cadre chronologique du *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet (1681) sera encore largement celui d'Eusèbe.

Julius Africanus

Avant Eusèbe, Julius Africanus (170-240 environ) est l'auteur d'une *Chronographie* en cinq livres, qui allait d'Adam à l'année 221, couvrant une période de 5 732 ans. Citoyen romain et chrétien, Julius Africanus est probablement originaire d'*Ælia Capitolina*, soit de Jérusalem[31]. Cultivé et polyglotte, Africanus voyage en Orient et il séjourne aussi à Rome : on le trouve dans le cercle de l'empereur Sévère Alexandre. Par ailleurs, il entretient des rapports, au moins épistolaires, avec Origène. Il a donc tous les moyens d'engager un tel travail, dont l'importance, sinon l'urgence, a dû lui apparaître. De son livre ne subsistent, malheureusement, que des fragments insuffisants pour en proposer une reconstitution assurée. Il n'empêche que ses éditeurs les plus récents le tiennent pour le premier véritable chronographe chrétien et tendent à considérer Eusèbe comme un continuateur, de premier ordre certes, mais dans son sillage[32]. Alors que les spécialistes d'Eusèbe estiment que ce dernier a grandement innové, car il ne s'est pas limité à présenter des listes dynastiques, olympiques, archontiques, consulaires ou autres, accompagnées de gloses, de commentaires, de développements narratifs, mais qu'il a proprement inventé une forme, soit une véritable carte des temps. Eusèbe va d'Abraham à Jésus et au-delà, en suivant l'irrésistible avancée, telle l'onde de la marée montante, du temps *kairos* dans le temps *chronos*.

Julius Africanus est naturellement en quête de synchronismes, mais il adopte comme fil conducteur l'histoire biblique qui, de son point de vue, est centrale et sûre. À elle, quand c'est possible, il rattache les chronologies perse ou grecque. Ainsi le retour de l'Exil est daté par l'Ancien Testament de la première année du règne de Cyrus, ce qui correspond pour les Grecs à la première année de la

55e olympiade (560/59 avant J.-C.). À partir de ce synchronisme majeur, on fait communiquer les trois histoires et on peut, de proche en proche, en établir d'autres. Notant qu'il n'est rien d'assuré dans les récits des Grecs avant la datation par olympiades, il précise qu'il n'entend pas traiter « en détail » de l'histoire grecque, à la différence de celle des Hébreux. La symétrie ne fait pas partie de ses objectifs. S'il est important de relier l'histoire des Hébreux à celles qui comptent, il l'est plus encore de démontrer par le jeu de ces opérations l'antériorité des Hébreux, à commencer par celle de Moïse sur tous les sages grecs[33].

À cet enjeu est directement lié celui qui porte sur la durée du monde. Pour Africanus, comme pour Tatien, avant lui, le monde doit durer six mille ans, correspondant aux six jours de la Création ; avec le septième millénaire viendra le Royaume du Ciel. À l'intérieur de ce cadre, repris et fermement adopté par les chrétiens, il faut insérer la scansion capitale de l'Incarnation. Ce qui est fait en mobilisant Daniel, c'est-à-dire en réinterprétant les fameuses soixante-dix semaines d'années comme prophétisant, en réalité, la venue de Jésus. Nous avons déjà souligné le rôle charnière joué par Daniel. D'où il résulte que Jésus est bien né en l'an 5500 de la Création, au mitan du sixième et dernier millénaire[34]. Julius Africanus menant sa compilation jusqu'en 5 732, il est clair que le temps qui reste se réduit très sensiblement. Mais, et c'est probablement encore plus important, les emballements apocalyptiques ne sont, pour autant, ni de mise ni de saison.

En mobilisant ainsi Daniel, Africanus montre bien les liens existant entre la chronographie et une eschatologie apocalyptique qui est l'horizon et demeure à l'horizon. Le chronographe est celui qui, par l'établissement d'une suite de dates, donne sens à l'histoire et calcule la date de la fin. Il guette moins des signes, comme

l'apocalypticien inquiet ou impatient, qu'il ne combine des dates pour éclairer l'avenir, c'est-à-dire l'advenue du *Kairos* final. Ainsi synchroniser la date de la naissance de Jésus avec les chronologies romaine, grecque et biblique va être, jusqu'à Bède le Vénérable au VIII^e^ siècle, un point capital, car selon la date qu'on lui attribue sur l'échelle des six mille ans et alors même que le temps *chronos* court année après année, la Parousie sera plus ou moins proche. En avançant ou en reculant la date de la naissance de Jésus, on vieillit ou on rajeunit le monde. Aussi, bien loin de remettre en cause le cadre des six mille ans, l'irruption du *Kairos* christique tout à la fois le pérennise (il devient un article de foi) et le transforme radicalement.

Si les auteurs d'histoires égyptienne, babylonienne, phénicienne sont bien utiles pour rabattre le caquet des Grecs, ils deviennent embarrassants quand ils mettent en avant des durées pour leurs propres histoires qui peuvent aller de neuf mille ans pour les Égyptiens, à trente mille pour les Phéniciens, voire à quatre cent quatre-vingt mille pour les Chaldéens. Mais, les six mille ans obligeant, ce ne peut être qu'extravagant pour Africanus. Eusèbe, après lui, s'attachera à réduire ces objections des païens, et Augustin s'en fera bien évidemment l'écho. Au XVII^e^ siècle, la question resurgira, mais cette fois, aux cas déjà répertoriés, viendront s'en ajouter d'autres, plus difficiles à éliminer, à commencer par celui des Chinois[35]. Mais, pour l'heure, Eusèbe recourt à deux arguments qui resserviront après lui. Le premier : leurs années ne sont, en fait, pas de vraies années. Car, usant d'un calendrier lunaire, les Égyptiens appellent année ce qui, pour nous, n'est qu'un mois lunaire (trente jours). Cette réduction aussi simple que drastique permet de les loger à peu près dans l'enveloppe des six mille ans. Leur temps *chronos* n'est pas le nôtre, mais n'est que du temps *chronos*. Le second argument qu'on peut aussi faire jouer, si besoin, est que plusieurs dynasties

présentées dans les listes royales comme s'étant succédé peuvent fort bien avoir régné en même temps, mais dans des parties différentes du pays.

Eusèbe de Césarée

Pour le reste, Eusèbe, s'il maintient évidemment le cadre général, se garde de toute spéculation apocalyptique. Rappelant les paroles de Jésus, il sépare chronologie et prédictions du futur, qui ne sont que de « vaines investigations ». Cependant, quand il reprend les généalogies des premiers hommes depuis Adam et Ève, en suivant la Bible des Septante, il arrive pour la naissance du Christ à une date autour de 5200 et non plus 5500. Ce qui pourrait passer, à première vue, pour n'être qu'une précision plus grande du calcul a aussi pour effet immédiat de rajeunir le monde et de repousser, du même coup, de trois siècles la fin des temps. Ce sont trois siècles de temps *chronos*, encore du présent mais un présent qui a une durée effective. Fixer un nouvel horizon, un siècle après Julius Africanus et sans jamais parler du millénaire, n'était probablement pas mal venu. Désapocalyptiser le temps présent repousse, en effet, d'autant les spéculations millénaristes, tout en confirmant la persistance de l'horizon indépassable. Richard Landes a bien montré sa permanence, avec des moments où il est plus proche qu'à d'autres (autour de 200 et, à nouveau, vers la fin du IV^e^ siècle[36]). Plus largement, on pourrait tracer une courbe des variations apocalyptiques jusqu'à l'époque moderne sinon jusqu'aujourd'hui, en la reliant à des conjonctures plus larges de crise, pour le dire rapidement. Le temps *chronos* s'étend, mais le *Kairos* du Jugement ou une forme de Jugement se dresse toujours au bout de la route. Et il ne peut en être autrement.

La *Chronique* d'Eusèbe comporte deux livres[37]. Dans le premier, la *Chronographie*, il rassemble tout le matériel disponible sur les chronologies païennes et biblique en étendant au plus loin le réseau des synchronismes. Mais cet ouvrage de compilation n'est pour lui qu'un travail préparatoire, car viennent, en second lieu, les *Canons ou Tables chronologiques* qui mettent en forme une véritable chronique universelle. Par son ampleur, l'ouvrage est déjà inédit, puisque Eusèbe réussit à relier jusqu'à dix-neuf royaumes différents. Par cette extension de proche en proche du synchronisme, le territoire de l'histoire s'étend. Le temps *chronos* s'élargit : tous ces royaumes en relèvent, mais ils se trouvent du même coup mis en relation avec le temps biblique, porteur lui-même de *kairos*. L'*aura* du temps *kairos* pénètre ces divers temps *chronos* païens.

Mais c'est surtout par la présentation de ses *Tables* qu'Eusèbe innove radicalement. De fait, il fait le choix de colonnes parallèles : chaque colonne est affectée à un royaume ; ce qui les relie l'une à l'autre et fixe leur position dans le tableau, ce sont justement les synchronismes, qui sont autant de passerelles jetées entre les colonnes. Plus on a de synchronismes, plus on peut relier de colonnes différentes entre elles, et, quand une dynastie disparaît, la colonne s'interrompt. Il y a donc deux lectures simultanées de l'histoire : l'une, verticale et diachronique (du sommet de la colonne vers le bas), suit année après année l'histoire d'un royaume, l'autre, horizontale appuyée sur les synchronismes, met les colonnes en rapport les unes avec les autres, en les faisant communiquer.

D'où est venue l'idée remarquable, sinon géniale, d'une telle « mise en page » ? Il semble évident qu'Eusèbe a repris et transposé le modèle qu'il connaissait bien, celui inventé par Origène pour sa grande édition de la Bible[38]. Or Eusèbe, qui a travaillé à Césarée dans la bibliothèque d'Origène, connaissait de première main son édition

de la Bible. Il avait même travaillé, après la mort d'Origène, à l'établissement du texte de référence. En effet, Origène avait eu l'idée de réunir, en les disposant en colonnes, les différentes versions de la Bible qu'il avait rassemblées. On connaît sa grande édition sous le nom d'*Hexapla* (car il y avait six versions juxtaposées). Le lecteur pouvait ainsi suivre le texte d'une version (la Bible hébraïque, ou la Septante, Symmaque, Théodotion, etc.), mais surtout passer d'une version à l'autre, en repérant aussitôt les variantes pour un même passage. Il y avait bien deux lectures, l'une verticale et l'autre horizontale. Résultat d'un immense travail philologique et d'une prouesse éditoriale, la Bible d'Origène ouvrait sur des révisions possibles et des commentaires. Eusèbe en fit autant avec sa *Chronique*, qu'il révisa et prolongea jusqu'à la vingtième année du règne de Constantin (en 325). Tout comme la Bible d'Origène était la Bible des Bibles, les *Tables* d'Eusèbe étaient le livre des temps, donnant à voir comment le *Kairos* pénétrait *Chronos* et disposait de lui.

En plus des colonnes avec leurs synchronismes, Eusèbe fit figurer une échelle des temps, en prenant comme module les décades d'Abraham, à partir de la naissance du patriarche. Le choix d'Abraham est habile, puisqu'il est une figure fondatrice pour les juifs mais aussi pour les chrétiens. Étant celui qui a eu foi dans la promesse que Dieu lui a faite, Augustin pourra le compter au nombre des prophètes (de Jésus-Christ[39]). Du point de vue de la technique chronologique, les décades d'Abraham sont l'équivalent des olympiades grecques (qu'Eusèbe fait également figurer dans son tableau). Mais elles offrent l'immense avantage de commencer plus tôt et d'être porteuses d'un sens de l'histoire (puisqu'on va d'Abraham à Jésus). Grâce à la numérotation par décades (qui, souligne Eusèbe, est « indépendante de l'histoire de chaque

nation »), apparaît au premier coup d'œil qui est contemporain de qui chez les Hébreux comme chez les Grecs et les Barbares.

De plus, avec Abraham, dont on peut établir qu'il est un contemporain de Ninos, le premier roi assyrien, d'Europs, roi des Grecs de Sycione, et des Thébains en Égypte, on est bien dans l'histoire. La *Chronique* débute véritablement avec ces premiers synchronismes. Certes, Eusèbe sait bien qu'avant il y a eu le Déluge et Adam, soit, selon son décompte, plus de trois mille ans, mais il sait aussi que, pour cette période, on ne « trouve absolument aucune histoire grecque ou barbare et, pour parler simplement, aucune histoire païenne[40] ». Et donc aucun synchronisme. Compter et montrer l'histoire à partir d'Abraham et de Ninos, c'est aussi une façon de faire passer au second plan la date des débuts et donc celle de la fin. Le décompte par l'Âge du Monde perd de sa prégnance, alors qu'avec Abraham débute un arc temporel qui s'étend jusqu'au Christ.

À la suite d'Abraham, un deuxième grand repère est Moïse. De qui est-il contemporain et, par conséquent, de combien d'années précède-t-il tous les sages païens ? Si l'antériorité est acquise, Eusèbe « démontre » qu'il a vécu en même temps que Cécrops, le premier roi mythique de l'Attique, soit trois cent cinquante ans avant la guerre de Troie. Et donc, bien avant Homère, Hésiode et tous les autres. Revendiqué par les chrétiens, Moïse est, pour Augustin, « notre vrai théologien ». La naissance du Christ est le troisième repère et, en fait, le premier. Né la 42e année du règne d'Auguste, il a commencé à prêcher la 15e année de celui de Tibère. Voilà qui permet, en remontant le temps, de relier les chronologies biblique, grecque et perse. Ainsi de Tibère à Darius, il y a cinq cent quarante-huit ans et la première olympiade (776 avant J.-C.) tombe à l'époque d'Isaïe[41]. Selon la même méthode régressive et en allant de synchronisme en

synchronisme, Eusèbe arrive à Moïse et, pour finir, à Abraham. La descente chronologique est, en fait, gagée sur une remontée.

Enfin, aux listes ponctuées par les synchronismes et à l'échelle-repère des décades d'Abraham, Eusèbe ajoute encore dans les blancs qui apparaissent entre les listes de dates (Scaliger nommera ces vides *spatia historica*) des notices, qui sont un abrégé d'une histoire politique, religieuse et culturelle, qui a été largement utilisée jusqu'au XVI^e^ siècle. Le titre complet de son ouvrage était d'ailleurs *Tables chronologiques avec un abrégé de l'histoire universelle des Grecs et des Barbares*, prouvant par là qu'il avait bien conscience de faire autre chose et plus qu'une simple *Chronographie* (même à la façon de Julius Africanus).

Voilà pour la présentation de ce nouvel ordre des temps qui mène d'Abraham à Jésus et au-delà. Mais nous venons de voir comment, dans son élaboration même, le Christ occupe une position centrale, puisqu'on calcule, en fait, à partir de lui. En outre, la figuration des royaumes par colonnes juxtaposées montre visuellement que leur nombre va s'amenuisant jusqu'à n'en laisser persister qu'une seule : la colonne romaine. Celle des juifs s'interrompt en 70, avec la prise de Jérusalem et la destruction du Temple par Titus, au jour anniversaire, précise même Eusèbe, de la crucifixion du Sauveur. Prophétisée par Jésus, la destruction du Temple s'est accomplie. Devient aussi patent le sens de l'histoire, qui conduit l'humanité de la dispersion, des guerres et du polythéisme vers la monarchie, celle d'Auguste, la paix et le monothéisme[42]. À la double lecture chronologique (verticale et horizontale) s'ajoute une lecture eschatologique, qui est aussi politique. Elle fait se rejoindre théologie et politique en une théologie politique. Devenu évêque de Césarée, proche de Constantin et honoré par lui, Eusèbe rédigea même une *Vie* (inachevée) de l'empereur.

Ainsi avec les chronographes chrétiens, le *Kairos* christique s'insinue dans la texture des temps. Il est comme un fil de trame courant entre les fils de chaîne des temps païens. Grâce à leur usage extensif et orienté des synchronismes, ces premiers chronographes font émerger une histoire qu'on peut dire universelle. Puisque se trouvent reliés pratiquement tous les peuples connus et, surtout, qu'ils le veuillent ou non, qu'ils le sachent ou l'ignorent, tous surplombés par l'histoire biblique, ils sont tous embarqués dans une aventure qui, tout en étant la leur, les dépasse. À chacun son temps *chronos*, dont Eusèbe donne à voir les commencements et les achèvements, mais ces temps sont eux-mêmes traversés par un temps unique, celui inauguré par le Dieu qui s'est fait homme et qui a, du même coup, transmué le temps d'avant sa venue en celui d'une longue et invisible préparation. En attente de la plénitude, reconnue par Paul et les évangélistes.

Ces mises en ordre chrétiennes des temps une fois acquises, d'autres *Chroniques* vont suivre, à commencer par le *Livre des Temps* (*Liber Temporum*) de Jérôme qui traduit, complète et prolonge les *Tables* d'Eusèbe (jusqu'en 378, à la mort de l'empereur Valens). Il a été, dit-il, à la fois « traducteur » (*interpres*) et « auteur », sinon historien (*scriptor*). « Depuis la fondation de Rome jusqu'à la dernière année de cet ouvrage cela fait 1 131 années[43] », souligne-t-il en terminant. Il indique, du même coup, qu'il s'adresse à des Romains pour qui la date cardinale demeure celle de la fondation de la Ville. Après lui, on ne cessera plus d'écrire des *Chroniques* universelles allant d'Adam au présent des auteurs. Parmi elles, celles de Cassiodore jusqu'en 519, du comte Marcellin jusqu'en 534, d'Isidore de Séville jusqu'en 615, de Bède jusqu'en 725.

HISTOIRES CONTRE LES PAÏENS D'OROSE ET *LA CITÉ DE DIEU* D'AUGUSTIN

À côté de cette voie des chroniques, somme toute aisée à prolonger dès lors que l'on sait d'où l'on part et jusqu'où l'on va, deux interventions capitales doivent retenir notre attention, car elles combinent le cadre chronologique d'Eusèbe et de Jérôme avec le schéma de la succession des empires, qui n'avait pas de place chez les chroniqueurs, héritiers en cela des chronographes grecs (que nul souci eschatologique ne guidait). Depuis Daniel, la succession des empires a introduit un horizon apocalyptique : un temps vectorisé, scandé par les empires jusqu'au dernier, celui qui n'aura pas de fin. Au début du v^e^ siècle, le prêtre Orose publie ses *Histoires contre les païens* (417) et Augustin *La Cité de Dieu*. « Ce grand et dur travail », dont les trois premiers livres paraissent en 413, a été conçu comme une réplique au tremblement de terre ressenti dans tout l'Empire lors du sac de Rome par les Wisigoths d'Alaric. Rome pouvait périr, allait périr, n'était donc pas éternelle ! « Si Rome peut périr, écrit alors Jérôme à un correspondant, que pourra-t-il rester de sûr[44] ? » C'est quinze siècles avant Paul Valéry l'expérience du « Nous autres civilisations savons désormais que nous sommes mortelles » : 410 est pour Jérôme l'analogue de 1914 pour Valéry (l'horizon apocalyptique en moins). Augustin se doit de prendre plus de distance par rapport à l'événement, et *La Cité de Dieu* en apporte la longue, puissante et durable démonstration.

Histoires contre les païens

Au départ, le livre d'Orose est une commande d'Augustin. Ce devait être, en effet, un abrégé en un volume recensant tous les

malheurs de l'histoire passée pour contrer l'idée selon laquelle le sac de Rome en 410 était imputable aux chrétiens qui, en s'en prenant à la religion traditionnelle, en bannissant l'ancienne *pietas* et l'ancien ordre des temps, avaient forcé les dieux à déserter la Ville. Il fallait, au contraire, rappeler à ces ignorants ou à ces malveillants que, avant la naissance du Christ, le monde n'avait cessé de connaître des maux de toutes sortes et que le pillage de Rome n'était que le dernier malheur en date. Du synchronisme entre le règne d'Auguste et la naissance du Christ découlait la concordance entre la paix d'Auguste (fermant le temple de Janus) et la paix chrétienne, selon la formule *pax augusta, pax christiana.*

Mais le bref opuscule, destiné à fournir des faits, grossit jusqu'à devenir une *Histoire* en sept livres célébrant, pour finir, les bienfaits des *tempora christiana*, qui venaient offrir le secours de et le recours à la vraie religion. Un tel propos ne pouvait convenir à Augustin alors en train de déployer sa grandiose vision de la marche des deux cités, celle de Dieu et celle des hommes, tout à la fois mêlées et radicalement distinctes. Il n'avait besoin que d'exemples, et Orose lui apportait une ébauche de théologie politique, reconnaissant le rôle providentiel de l'Empire. Si, dans l'histoire du christianisme, le poids d'Augustin, reconnu comme Père de l'Église, l'emporte de beaucoup sur celui d'Orose, Orose a beaucoup compté pour les clercs du Moyen Âge qui utilisaient son livre comme un « manuel » d'histoire universelle. En atteste le nombre élevé de manuscrits (au moins deux cent soixante-quinze) qui ont été conservés, d'abord dans les bibliothèques des couvents.

Or, au début de son livre deux, Orose reprend le schéma des quatre royaumes de Daniel, tout en l'adaptant hardiment. Il y en a bien quatre, mais seuls deux comptent vraiment : le premier, Babylone, et le dernier, Rome ; les deux autres occupent une position

intermédiaire et n'ont été que de courte durée, à savoir les royaumes macédonien et carthaginois. Ils sont, précise-t-il, en position de « tuteur et de curateur », preuve qu'ils n'ont qu'un rôle temporaire dans la succession (ils ne sont pas héritiers de plein droit), alors qu'entre Babylone et Rome, le rapport direct est celui d'« un père âgé et d'un jeune enfant[45] ».

« J'ai noté les nombreux rapprochements entre Babylone, ville des Assyriens, alors à la tête des peuples, et Rome qui maintenant, de la même façon, règne sur les peuples : celle-là fut le premier empire, celle-ci le dernier, celle-là le cédant peu à peu tandis que celle-ci prenait lentement de la force[46]. »

Si Orose adopte sans hésiter le chiffre quatre, il déporte le cadre vers l'ouest. En décrivant les quatre bêtes sortant de la mer, Daniel parlait des « quatre vents des cieux agitant la grande mer ». Ces quatre vents deviennent pour Orose les quatre points cardinaux et chacun des quatre empires occupe ces points (*mundi cardines*) : l'orient pour Babylone, le sud pour Carthage, le nord pour la Macédoine et l'ouest pour Rome. En reprenant de Daniel la succession des quatre royaumes, il maintient et réactive du même coup l'horizon apocalyptique (Rome est bien le dernier empire) et le terme des six mille ans. Il réinscrit donc de façon tout à fait explicite la chronologie dans l'eschatologie et l'apocalypse.

Sans surprise, plusieurs synchronismes confortent sa perspective :

« À la même époque, écrit-il, Babylone vit tomber son dernier roi quand Rome eut son premier ; ensuite au moment de l'invasion de Cyrus, celle-là [Babylone] captive s'écroula comme dans la mort, alors que celle-ci [Rome], se dressant avec confiance, commença, après l'expulsion des rois, à jouir de la liberté politique[47]… » Davantage encore, il est entendu que la même durée est réservée à Rome et à Babylone, dont la puissance a été anéantie par les Perses mille quatre

cents ans après sa fondation. Mais l'arrivée des Mèdes, mille cent soixante-quatre ans après sa fondation, marque déjà une première déchéance. Or, du côté de Rome, cette même durée correspond exactement à la prise de Rome par Alaric. Alaric est donc pour Rome ce que les Mèdes ont été pour Babylone. La chronologie se fait typologie : l'histoire de Babylone annonce celle de Rome qui vient la répéter. Qu'en est-il alors du temps qui reste, soit la différence entre mille quatre cents et mille cent soixante-quatre ? Orose ne se prononce pas, mais chacun peut faire le calcul pour son compte. Avec un problème pour Orose : comment concilier sa présentation de la *felicitas* chrétienne et la réaffirmation des malheurs finaux, sans omettre la séquence de l'Antichrist précédant le retour du Christ et le Jugement ? Faut-il voir dans les invasions des barbares un signe de son approche ? Non. Certes, en entrant dans l'Empire, ils détruisent et pillent (avec une certaine modération, selon Orose) mais, surtout, ils vont pouvoir être convertis : ils sont destinés à « remplir en foule les églises du Christ ». Et ce faisant, ils vont hâter la fin des temps, en portant l'Évangile de plus en plus loin. En somme, les barbares sont moins pour Orose des fourriers d'une apocalypse imminente que des instruments au service de l'extension et du triomphe des « temps chrétiens » (*tempora christiana*) et de l'advenue (mais à terme) du Jugement dernier.

La Cité de Dieu

Tout en récusant la démarche et les conclusions d'Orose, Augustin adopte dans *La Cité de Dieu* la chronologie d'Eusèbe et de Jérôme, le cadre général de la succession des empires et les six mille ans des Écritures. Tenant ces repères fondamentaux pour assurés et acquis, il se contente de les mobiliser pour fixer le cadre de son

ouvrage, dont la portée dépasse de beaucoup toutes les *Tables* chronologiques et toutes les *Chroniques* qui ont pu être rédigées jusqu'alors. Puisqu'il entreprend de retracer la marche des deux cités, celle du ciel et celle de la terre, depuis leurs origines jusqu'à la fin des temps. Dans le préambule du livre, il annonce que son objet est « la très glorieuse cité de Dieu », prise dans sa double temporalité : d'une part, elle chemine au milieu des « impies », soit dans le cours du temps *chronos,* tout en vivant de la foi ; d'autre part, elle touche à « la stabilité de l'éternelle demeure », soit à l'éternité divine, tout en sachant qu'elle n'en jouira pleinement qu'après le Jugement. Elle est donc à la fois dans et hors du temps *chronos* : dans le temps *chronos* des affaires humaines et dans un temps *kairos* ou touchant au *Kairos.*

Jusque-là, la cité terrestre n'intervient pas en tant que telle, ce sont les impies au milieu desquels la cité de Dieu doit marcher. Soit le monde ou encore le siècle. Mais Augustin va proprement la constituer en « cité », car ainsi il pourra convoquer et dérouler l'histoire entière de l'humanité depuis Caïn et Abel, en reliant l'histoire biblique et les histoires païennes grâce aux synchronismes établis par Eusèbe. En mobilisant le concept si ancien et puissant de cité, il donne une forme à la dispersion de l'histoire universelle et une structure à l'invisibilité de la cité de Dieu.

Comment introduit-il, en rhéteur habile, la seconde cité, celle de la terre, dans son préambule ? Par le moyen de deux citations. La première, tirée des Écritures, dit que Dieu, le fondateur de la cité divine, « résiste aux superbes et accorde sa grâce aux humbles » ; la seconde, fameuse et énoncée par Virgile, parle du pouvoir de Rome qui se targue d'« épargner les soumis et de dompter les superbes ». D'une formule à l'autre, alors même que dans la seconde se laisse reconnaître une version déformée de la première, on est habilement passé d'une cité à l'autre. La seconde citation révèle, en effet, une

âme « gonflée d'orgueil » et en proie à la passion de dominer (*libido dominandi*), puisque tel est le ressort permanent de la cité terrestre. « Deux amours, conclura-t-il plus loin, ont donc fait deux cités, l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, la cité terrestre, l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi, la cité céleste[48]. »

Le plus souvent divisée contre elle-même, la cité terrestre a le fratricide pour fondement : Caïn est le fondateur (*conditor*) de cette cité, alors qu'Abel est comme un étranger qui déjà chemine en attente de la cité d'En-Haut. Rome, destinée à prendre la tête de la cité terrestre, a reproduit cet « archétype » avec le meurtre de Rémus par Romulus. À la différence toutefois de Caïn et Abel, ils sont l'un et l'autre « citoyens de la cité terrestre » et cherchent l'un comme l'autre la « gloire[49] ».

Si le récit ne peut que décrire successivement l'avancée de l'une puis de l'autre depuis le premier homme, il ne faut jamais perdre de vue, rappelle à plusieurs reprises Augustin, que leur avancée est « simultanée ». Si la cité terrestre a les deux pieds dans le temps *chronos*, l'autre n'en a qu'un seul. Mais, pour l'heure, c'est-à-dire jusqu'au dernier jour du « siècle », elle est appelée à être, à l'instar de celui qui a eu foi chez Paul, dans le temps *chronos* comme n'en étant pas.

Depuis Abraham (« notre père Abraham », comme le nomme Augustin) jusqu'au Sauveur, on pourrait croire que seule la cité de Dieu « poursuive sa marche », mais il n'en est rien. En faisant jouer le synchronisme princeps établi par Eusèbe entre Abraham et Ninos, Augustin peut passer aisément du côté de la cité terrestre. L'Empire assyrien ouvre donc la marche, et Augustin avance sur un terrain bien balisé par les chronographes grecs[50]. Mais avec l'Assyrie vient aussi, depuis Daniel, le schéma de la succession des quatre royaumes,

évoqué plus haut, dont Eusèbe n'avait que faire. Augustin, qui bien évidemment connaît son Daniel, cite longuement le chapitre sept, celui de la vision des quatre bêtes sortant de la mer signifiant les quatre royaumes. Mais il ne perd pas de temps à en discuter les attendus. « D'après les exposés de certains, ces quatre royaumes sont ceux des Assyriens, des Perses, des Macédoniens et des Romains. Si l'on désire connaître le bien-fondé de cette opinion, qu'on lise le livre du prêtre Jérôme sur Daniel, écrit avec pas mal d'érudition et de soin[51]. » S'il cite Jérôme, notons qu'il ne fait nulle mention du quadrilatère d'Orose (visiblement les Carthaginois n'intéressent pas Augustin). Car seuls lui importent les deux royaumes dont « la gloire a éclipsé les autres » : celui des Assyriens et celui des Romains. Et là, il adopte les synchronismes établis par Orose notamment (mais sans le nommer). Rome, on l'a vu, commence exactement quand finit Babylone. Rome est une seconde Babylone ou Babylone une première Rome.

« Rome fut fondée comme une seconde Babylone, comme une fille de la première[52] », résume-t-il. Les autres royaumes ne sont au fond que des « annexes » des deux puissances qui, toujours mues par le désir de domination, incarnent les grandeurs et les misères de l'histoire de la cité terrestre. Babylone commence, et Rome est bien le quatrième et dernier royaume, mais Augustin évite soigneusement et même proscrit toute supputation sur les six mille ans. Cette « donnée », comme déjà pour Julius Africanus, Eusèbe ou Orose, sert toutefois à balayer les sottes prétentions des Égyptiens en matière d'Antiquité. Elles sont si contraires à la vérité qu'il suffit de les « railler », les « réfuter » est même inutile[53].

La Cité de Dieu s'achève sur la présentation d'un grandiose tableau chronologique, qui permet à Augustin de synchroniser les jours, les âges, les générations et les périodes, qui sont comme autant de

rouages d'une grande horloge eschatologique de tous les temps. *Chronos* est entièrement réduit, dûment cadenassé. Tout se tient, s'ajuste et se répond. On parcourt de la sorte l'entièreté des temps depuis le premier jour jusqu'au sabbat éternel. Il y a les six jours de la Création, et le repos du septième jour ; les six âges de l'homme de la petite enfance à la vieillesse (et il en est du genre humain comme d'un seul homme) ; les six âges du monde. Le premier âge, « comme un premier jour », va d'Adam au déluge, le deuxième va jusqu'à Abraham, suivent trois âges : d'Abraham à David, de David à la déportation à Babylone, de la déportation à la naissance du Christ selon la chair. Le sixième âge, celui de la vieillesse du monde, « s'écoule présentement, sans qu'on doive compter les générations, puisqu'il est dit : *Il ne vous appartient pas de connaître les temps que le Père a gardés en sa puissance* ». Puis ce sera le septième âge, celui de « notre sabbat », et « ce sabbat n'aura pas de soir ». Le sabbat se mue en dimanche : « Il sera le jour du Seigneur et, pour ainsi dire, un huitième jour éternel[54]. »

En combinant typologie, allégorie et chronologie, Augustin fixe ainsi pour longtemps le cadre et l'horizon temporels de la cité de Dieu, mais aussi de la cité de la terre. Rome est bel et bien le dernier royaume, et c'est celui où vivent les chrétiens. Si ce cadre entérine que la fin s'approche, le temps qui reste est désapocalyptisé, puisque nulle agitation ni spéculation, ni calculs apocalyptiques ne sont de mise. Mais, en même temps, l'apocalypse, comme telle, n'est en aucune façon récusée ; elle est renvoyée à plus tard, à une date non lointaine mais indéterminée. Elle reste à l'horizon : elle est, doit être l'horizon du chrétien. Le sac de Rome en 410 n'est qu'une péripétie, une catastrophe, peut-être la dernière en date pour la cité terrestre, mais pas encore le signe de l'imminence de la fin du quatrième et dernier empire. Elle est davantage le signe de son vieillissement.

Comme Augustin l'a dit et répété dans ses sermons au fil de ces années : « Le monde périt, le monde vieillit, le monde s'évanouit, le monde est travaillé par l'asthme de la vieillesse. Ne crains rien : ta jeunesse à toi se renouvellera comme celle de l'aigle[55]. » Pour le chrétien, l'entrée par la conversion dans le temps *kairos* vaut, en effet, renouvellement et rajeunissement. Tout en participant, lui aussi, de la vieillesse du monde et du temps *chronos*, il lui échappe : il peut, il doit vivre *comme* n'en étant pas.

Faut-il conclure, pour autant, qu'avec ce puissant ordonnancement des temps, Augustin tord définitivement le cou aux spéculations apocalyptiques, en débarrassant l'Église de cette source récurrente d'agitation, d'anxiété mais aussi d'espérance ? Bien sûr que non, et l'enquête de Richard Landes, déjà citée, le prouve de façon convaincante. De plus, même si Augustin ne se prononce pas sur la durée effective de chacun des âges, et surtout pas sur celle du sixième âge (pour lequel il n'y a pas lieu « de compter les générations »), il lie les jours et les âges. Du même coup, pourra toujours être mobilisée la formule, qui a été si souvent reprise, selon laquelle pour Dieu un jour est comme mille ans et mille ans comme un jour[56], si bien que l'équivalence entre le sixième jour, le sixième âge et les six mille ans demeure active ou, au moins, toujours implicitement présente et susceptible d'être réactivée. Au début du VII^e^ siècle, Isidore de Séville n'hésitera pas à la mobiliser dans sa chronique universelle, tout en réitérant aussi l'interdit du calcul de la date de la fin.

De plus, Augustin a estimé nécessaire de consacrer tous les derniers livres de *La Cité* au jour de la fin, quand le temps présent de la fin viendra s'abîmer dans la fin du temps. On fera observer qu'il ne pouvait en être autrement puisque, depuis le premier jour où la cité de Dieu s'est mise en marche, elle avance vers ce but : échapper aux

misères du temps *chronos*, passer de la tension du *Kairos* à l'immutabilité de l'éternité, en entrant dans le huitième jour d'une fin qui n'aura pas de fin. Certes, mais en s'attardant longuement et en détail sur le moment (*Krisis*) qui va trancher sans retour, Augustin veut à la fois redire qu'il vient et encadrer drastiquement les interprétations qu'on peut donner des textes de référence. C'est pourquoi le livre XX de *La Cité* traite du Jugement dernier, le suivant de la Punition des méchants et le dernier de la Félicité des justes, ce qui revient à reprendre et à interpréter le livre de Daniel, la seconde épître de Paul aux Thessaloniciens et le chapitre 20 de l'Apocalypse de Jean : les trois écrits incontournables en la matière. Et, tout en reconnaissant aisément ce que ces textes canoniques peuvent avoir d'obscur, Augustin ne doute pas un instant du scénario final, tel qu'ils l'ont fixé.

Le Christ, reprend-il, « viendra du ciel pour juger les vivants et les morts, et c'est là ce que nous appelons le dernier jour (*ultimus dies*) du jugement divin, c'est-à-dire la fin des temps (*novissimum tempus*[57]) ». Comment lire alors l'Apocalypse ? Il convient d'abord d'admettre que « beaucoup de choses sont dites de manière obscure afin d'exercer l'esprit des lecteurs et il s'y trouve peu de choses dont la clarté évidente permette, comme des traces sur une piste, de découvrir le reste et non sans peine ». Avis aux exégètes passés, présents et à venir ! « Surtout, remarque Augustin, que Jean répète les mêmes choses de si nombreuses façons qu'il paraît dire des choses différentes, alors qu'on découvre qu'il parle des mêmes choses tantôt d'une façon tantôt d'une autre[58]. » Une fois cet avertissement donné et fournie cette clé de lecture, Augustin ne peut éviter de se prononcer sur l'énigmatique royaume de mille ans. Faut-il opter pour une interprétation littérale ou, au contraire, allégorique ? Il choisit évidemment la seconde. Les mille ans sont « sans doute » une façon

de désigner « l'ensemble des années de ce siècle, en vue de marquer par un nombre parfait la plénitude même du temps[59] ». Ce siècle, soit le temps ouvert avec l'Incarnation et qui correspond au temps de l'Église, s'inscrit bien dans le sixième âge et le sixième millénaire, mais échappe aussi à la limite périlleuse des six mille ans.

Il ne peut pas davantage « passer outre » aux propos de Paul dans sa seconde lettre aux Thessaloniciens[60]. Si « obscurs » soient-ils, Augustin ne doute pas un instant que, par « l'homme de l'anomie », « le rebelle » (selon la traduction latine) ne soit désigné l'Antichrist[61]. En revanche, sur ce ou celui qui le retient, il admet qu'il « ignore totalement ce que Paul a pu dire », mais il rapportera « les conjectures » qu'il a pu entendre ou lire. Certains estiment qu'il s'agit de l'Empire romain et, plus précisément, de Néron, qui pourrait ressusciter ou ne serait pas mort, et pourrait réapparaître, le moment venu, comme l'Antichrist. Pour d'autres, ces mêmes paroles de l'apôtre sur le *katechon* et « le mystère d'iniquité déjà à l'œuvre » visent, en fait, « les méchants et les hypocrites qui sont dans l'Église » et qui, en en sortant, vont former le peuple de l'Antichrist[62]. Mais, dans tous les cas, il est assuré que la venue de l'Antichrist doit précéder celle du Christ.

Le prophète Daniel, enfin, met en rapport le Jugement dernier et la succession des empires jusqu'au royaume éternel. En effet, pour Augustin, Daniel « a aperçu dans une vision prophétique quatre bêtes figurant quatre royaumes dont le quatrième est conquis par un roi en qui se reconnaît l'Antichrist, puis encore le royaume éternel du Fils de l'homme que l'on identifie au Christ[63] ». Sans s'arrêter sur l'identification des quatre royaumes (par prudence peut-être), Augustin veut surtout retenir la confirmation de l'affrontement final et cruel de l'Église avec le règne « très court » de l'Antichrist.

Au total, il ne rejette bien évidemment aucun des traits du régime chrétien d'historicité, entendu comme un présentisme apocalyptique, mais il prend grand soin de ne laisser aucun espace aux spéculations millénaristes. Avec les deux cités, la terrestre et la divine, Augustin se livre à un transfert des deux registres de Paul du plan individuel à celui de l'histoire universelle. Le « comme ne pas » de Paul vaut, en effet, pour l'ensemble de la cité de Dieu. Elle est double : elle est du monde « comme n'en étant pas » ; elle pérégrine dans le temps *chronos*, tout en étant, si j'ose dire, branchée sur le temps *kairos*. Grâce à cette opération puissante, le concept des deux cités va s'inscrire durablement dans la théologie de l'histoire. Avec lui, Augustin fait aussi entrer le concept du simultané du non-simultané dans le temps chrétien et, pour finir, dans le temps de l'histoire. Le simultané du non-simultané est, en effet, la traduction temporelle du « comme ne pas » de Paul : être du monde tout en n'en étant pas ; être d'un temps tout en étant simultanément d'un autre temps[64]. Ainsi chemine la cité de Dieu tiraillée, écartelée souvent, entre le temps *chronos* et le temps *kairos*.

LES *TABLES* PASCALES, ANNÉES DE L'INCARNATION, FIN DES TEMPS

Nous avons suivi l'économie chrétienne du *Kairos*, soit sa diffusion et son emprise croissante sur les différents temps, en allant du plus ordinaire au plus élaboré. Reste encore un élément central à considérer : la date de Pâques et ses enjeux, puisque nous touchons là au cœur même du mystère du *Kairos*. Nous avons déjà rencontré ce point quand nous avons suivi l'élaboration du calendrier chrétien,

puisque la fête de Pâques est bien l'élément ordonnateur, qui régit le cycle entier de l'année. Mais la difficile et conflictuelle fixation d'une *Table* pascale acceptée par tous les chrétiens va bien au-delà de la liturgie, puisque c'est, en fait, là qu'il faut aller chercher l'origine de l'ère chrétienne : le décompte des années à partir de Jésus-Christ. Il s'agit d'une révolution lente qui, achevant de bouleverser les repères temporels, fixe un nouvel ordre du temps (qui est toujours le nôtre). Il marque le triomphe du *Kairos* christique qui ne sera complet qu'au XVII^e^ siècle, quand on en viendra à compter non seulement en années après Jésus-Christ, mais aussi en années avant Jésus-Christ.

Au décompte usuel par *Anno Mundi*, par Année de la Création, va se substituer (très lentement) le calcul de la date par *Anno Domini*, par Année du Seigneur. Or cette invention, techniquement l'œuvre de Denys le Petit en 525, est passée à peu près inaperçue sur le moment, y compris de lui-même ! Les querelles sur la date de Pâques sont une des plus riches et plus longues controverses ayant existé. Elles ont mobilisé pendant des siècles (du II^e^ au VIII^e^ siècle) les savoirs mathématiques, astronomiques, exégétiques, théologiques ; elles se sont déployées sur fond d'une rivalité entre Alexandrie et Rome, pour ne rien dire de Byzance, mais sans négliger, certes pas, la distance de plus en plus affirmée qu'il a fallu prendre (du côté chrétien), à partir du II^e^ siècle, avec les juifs. Et tout cela devait aboutir, comme s'il ne s'était jamais agi que de simples calculs, à une date ou, plutôt, à une suite de dates : une table pascale perpétuelle. Il vaut donc la peine, même sans entrer dans les aspects techniques de la controverse, d'en déployer les principaux enjeux, puisqu'on touche là au cœur même du régime chrétien d'historicité[65]. On pénètre au cœur du réacteur du régime chrétien.

Comment le *Kairos* s'est-il fait *chronos*, non plus au sens général de la grande scansion paulinienne (*ante legem, sub lege, sub gratia*) ou de

l'ouverture du sixième âge, mais au sens précis du calcul de la date : quel jour de quelle année Jésus a-t-il été crucifié ? Il a d'abord fallu les insérer dans les calendriers et les chronologies existantes pour pouvoir en faire un événement du monde. Ce fut le travail des chronographes jusqu'à Eusèbe. Auparavant, on ne s'en préoccupait guère. Les Évangiles, c'est le moins qu'on puisse dire, sont peu soucieux de chronologie. Seuls Matthieu et Luc fixèrent assez vaguement la date de naissance du Christ et l'unique date précise qu'on trouve dans tout le Nouveau Testament est celle donnée par Luc du début de la prédication de Jean le Baptiste (la quinzième année du règne de Tibère en 28/29 après J.-C.), qui coïncide avec le début de la vie publique de Jésus. À partir de là, calculer la date de la Passion devrait être facile, sachant qu'elle tombe le jour de la Pâque juive. Il y a toutefois une divergence dès le départ entre les évangélistes sur la durée de la vie publique de Jésus : un an pour les synoptiques, au moins trois ans pour Jean.

Les Tables pascales

La Pâque juive est fixée au mois de nisan (le premier mois de l'année), la lune étant dans son quatorzième jour. Or, pour les premiers chrétiens, Jésus étant le véritable agneau pascal, il est impératif que la Crucifixion ait eu lieu ce jour-là. Soit, mais le calendrier juif est un calendrier lunaire, ce qui veut dire que la date de Pâques, toujours la même, n'en est pas moins mobile et que, dès l'instant qu'il faut l'inscrire dans un calendrier solaire, comme l'est le calendrier julien, les difficultés commencent. Alors que tout est simple avec la Nativité, qui revient chaque 25 décembre. Mais là, s'il est impensable de renoncer à la fête de Pâques, date *princeps*, d'où dépend toute la suite du calendrier liturgique, il est rigoureusement

impossible de la transformer en fête fixe. La seule solution est de maîtriser sa mobilité en dressant des tables pascales qui permettront de connaître à l'avance les dates des Pâques à venir et aussi, ce faisant, d'établir la date exacte de la première Pâque, en l'inscrivant dans le temps *chronos*. Il faut donc se faire astronome, si l'on ambitionne de s'émanciper de la Synagogue.

Comment combiner, en effet, cycle lunaire et cycle solaire ? Au bout de combien de temps retrouve-t-on les mêmes phases de la Lune dans le même ordre ? Il faudra plusieurs siècles pour établir que dix-neuf ans sont la durée d'un cycle lunaire complet, vingt-huit ans, celle du cycle solaire, et cinq cent trente-deux ans (19 fois 28) pour un cycle lunisolaire. La table pascale de Bède le Vénérable donnera la date de Pâque de 532 à 1063. Mais, avant d'en arriver là, il faut inclure plusieurs autres contraintes, porteuses elles aussi d'enjeux importants. Très vite, dans la Passion, il faut distinguer la Résurrection qui doit tomber un dimanche (le jour du Seigneur) et la Crucifixion à qui est assigné le vendredi. Puis, au cours du IIIe siècle, il va devenir impératif de décaler, au moins d'un jour, la mort de Jésus de la célébration de la Pâque juive. Puisque entre juifs et chrétiens, la distance s'accroît.

Ce n'est pas tout encore. Le mois de nisan correspond à l'arrivée du printemps, aussi les premiers chrétiens associèrent-ils la mort du Christ avec le 25 mars qui correspondait à la date de l'équinoxe vernal dans le calendrier julien. Si bien que le 25 mars devint, en Occident, la date traditionnelle de la Crucifixion (mais de la Résurrection en Orient). D'où les calculs : en quelle année le 25 mars tombait-il un vendredi (ou un dimanche), naturellement sans s'exempter des contraintes lunaires ? Bien sûr, quand on établit que l'équinoxe était, non pas le 25 mars, mais le 21 mars, il fallut reprendre tous les calculs et corriger. Mais le symbolisme du 25 mars

s'était étendu. Ainsi un moine alexandrin du v^e^ siècle data la création du monde et l'Incarnation (la conception du Christ) également du 25 mars, faisant de ce jour une date cosmique ou totale : le *Kairos* christique irradie depuis le premier jour. Il marque de son empreinte le cours des astres et la succession des saisons. Si l'on ajoute la Nativité, fixée au 25 décembre, jour du solstice d'hiver, on voit à quel point toutes les scansions de tous les temps *chronos* sont reprises et transmuées dans le grand récit chrétien.

En 325, le concile de Nicée décréta que Pâques devait être célébrée le même dimanche par tous les chrétiens et, seconde exigence, plus le même jour que la Pâque juive (même si le 14 nisan tombait un dimanche, ce qui, bien évidemment, ne pouvait manquer de se produire). L'Église en arriva donc à cette proposition de compromis : on fêterait Pâques le dimanche suivant la première pleine lune de printemps. Mais ce point une fois acquis, des divergences n'en subsistèrent pas moins dans les calculs des cycles entre Alexandrie et Rome, et même si les mathématiciens égyptiens étaient reconnus meilleurs qu'en Occident. Une contrainte proprement romaine vaut la peine d'être rappelée. L'Église de Rome refusa jusqu'au milieu du v^e^ siècle de dépasser le 21 avril pour la célébration de Pâques ! Pour une raison qui n'avait rien à voir avec les mathématiques ou l'astronomie, mais parce que le 21 avril était l'anniversaire de la fondation de Rome. Il était donc hors de question de mêler festivités païennes et semaine sainte. On voit donc de quel bricolage multiforme et de quel compromis, souvent et longtemps remis sur le métier, la fixation de la date de Pâques fut le résultat. Comment on a finalement réussi à concilier les deux temporalités du temps *chronos* et du temps *kairos*, en reconnaissant le domaine du premier, qui relève du calcul, sans sacrifier la fulgurance du second.

L'enjeu était déjà considérable et ces acquis auraient pu suffire : la fixation d'un calendrier liturgique, l'inscription dans les chronologies universelles, un trait d'union entre l'Orient et l'Occident. À la croisée des différents temps, cette date se donne, en effet, comme le synchronisme capital. Mais deux bouleversements étaient encore en réserve, presque comme des sous-produits de la controverse : le rajeunissement du monde et l'invention de l'ère chrétienne. Pour Eusèbe, qui, ainsi que nous l'avons vu, procède par synchronismes successifs, la date de la naissance de Jésus s'établit comme suit : il est né la quarante-deuxième année du règne d'Auguste et a commencé à prêcher la quinzième de l'empereur Tibère. « En cette année, cinq cent quarante-huit ans se sont écoulés depuis la reconstruction du Temple qui se fit dans la deuxième année de Darius, le roi des Perses ; 1 060 ans depuis Salomon et la première construction du Temple ; 1 539 ans depuis Moïse et l'exode d'Égypte du peuple d'Israël ; 2 044 ans depuis Abraham et le règne de Ninos et de Sémiramis ; entre le déluge et Abraham, 942 ans se sont écoulés ; entre Adam et le déluge, 2 242 ans[66]. »

Partant donc de la date donnée par Luc pour le début de la vie publique de Jésus, Eusèbe l'insère dans les chronologies romaine, juive et perse et, remontant de proche en proche jusqu'à Adam, il arrive (si l'on fait le décompte) à 5 199 ans entre la naissance de Jésus et celle d'Adam. Le rapport typologique, qui voit en Jésus le nouvel Adam, trouve ainsi sa traduction temporelle : le *Kairos* se temporalise. Ce qui, presque sans en avoir l'air, a pour conséquence de rajeunir le monde de trois siècles par rapport à la version, jusqu'alors la plus répandue, qui faisait naître Jésus en Année du Monde 5500, soit au milieu du sixième âge ou du sixième et dernier millénaire ou à la onzième heure. Devait donc rester cinq cents ans, évidemment déjà moins quand Julius Africanus fit de cette date le pivot de sa

Chronographie. Mais, au début du IV^e^ siècle, repousser l'horizon apocalyptique a dû commencer à devenir un enjeu pressant, et ce fut sûrement, ainsi que nous l'avons vu plus haut, un des objectifs d'Eusèbe, avoué mais pas proclamé. Quatre siècles plus tard, donc dans les années 5900, ce sera également un des objectifs, proclamé cette fois-ci, de Bède le Vénérable dans son petit livre *Sur les temps*. En se fondant sur la « vérité hébraïque », soit la Bible en hébreu traduite par Jérôme — la Vulgate —, il rajeunira le monde de treize siècles d'un coup[67]. De Jésus à Adam, en reprenant les généalogies des patriarches, il arrive, en effet, à la date *Anno Mundi* 3952 pour la naissance de Jésus. Difficilement récusable, le gain est considérable, et la zone des turbulences finales est retardée d'autant.

Une preuve que ce ne sont pas là des pinaillages d'exégètes faisant assaut de cuistrerie est apportée par le fait que Bède fut aussitôt accusé d'hérésie par un de ses confrères, au motif qu'il aurait nié que le Christ fût venu au sixième âge[68]. En aucun cas, réplique-t-il dans une lettre adressée, en 708, à son accusateur et pouvant être lue en présence de l'évêque. En revanche, il récuse totalement l'opinion selon laquelle le monde devrait durer six mille ans. Il n'a pas de mots assez durs pour la déprécier comme le fait de « rustres », qui le fatiguent quotidiennement à lui demander combien il reste de temps avant la fin. Alors qu'il doit être entendu une bonne fois que « la course du monde n'est définie pour nous par aucun nombre fixé d'années, seul le Juge en a connaissance ». Opinion du vulgaire, répète-t-il. Il n'empêche qu'il s'agit là d'une dispute entre clercs, remontant à la cour de l'évêque et où est lancée l'accusation sérieuse d'hérésie. L'accusateur en question, dont nous ne savons rien, ne devait pas être si *rusticus* que cela. À tout le moins, c'est, pour Bède, une façon de le disqualifier, en ravalant les spéculations millénaristes au rang de superstitions.

Il y revient encore, en 725, dans son livre *Sur le calcul des temps* (*De temporum ratione*), qui est une version développée du premier ouvrage. Si la question centrale demeure l'établissement de la *Table* pascale, il n'en éprouve pas moins le besoin de dénoncer à nouveau les *rustici* qui veulent faire coïncider les âges et les millénaires, alors qu'ils sont incapables d'en apporter la moindre preuve. La version nettement augmentée de sa chronique universelle consacre la dernière partie au « Temps futurs et à la fin des temps ». Alors que la version précédente s'achevait seulement sur ces mots : « le reste du sixième âge est connu de Dieu seul ». Se mettant directement dans les pas d'Augustin, Bède reprend à son tour le scénario final : fin du sixième âge, persécutions de l'Antichrist et Jugement. Ce qui marquera l'entrée dans la stabilité de l'éternité et la sortie définitive de ce temps *chronos*, dont le cours est semblable aux vagues de la mer.

Grâce à ces opérations jouant sur les débuts de l'ère chrétienne, l'apocalypse est donc tenue à distance ou en lisière, mais elle ne disparaît pas, et, encore une fois, il ne saurait en être question, et il n'en sera jamais question. Sauf à sortir du christianisme. Redoutée autant qu'espérée, elle est au cœur de l'Ancien Testament lu par les chrétiens, elle est partout dans le Nouveau Testament, elle est au moins à l'arrière-plan chez les chronographes (qui rajeunissent le monde), Orose ne peut éviter d'achever son *Histoire* optimiste des temps chrétiens par le scénario final (avec son déchaînement de violence et les persécutions de l'Antichrist précédant le Jugement), Augustin mène sa marche des deux cités jusqu'au jour de l'apocalypse, et Bède en fait tout autant avec les derniers chapitres de sa chronique universelle.

Denys le Petit et l'ère chrétienne

Avec ces calculs sur les dates de la Passion, de la Résurrection, de l'Incarnation se diffuse, à partir du IIIe siècle, l'idée qu'existe bel et bien une ère chrétienne, avec chez quelques-uns l'usage d'une double chronologie : la traditionnelle, en Années du Monde, et la nouvelle, en Années de la Passion. Plus cette ère va gagner en importance, moins l'âge du monde comptera. Tout se passant comme si l'une se renforçait de ce que l'autre perdait. Tel est le contexte dans lequel se situe l'intervention de Denys le Petit. Du fait de son nom, on tend à le tenir pour un pas grand-chose, même si cette épithète *Exiguus*, le Petit, voulait signifier son humilité et nullement moquer sa petite taille ou le déprécier comme un *minus habens* ! Connaissant le grec et le latin, il était, en réalité, fort savant en théologie, droit canon et comput. En 525, il livra une *Table* pascale qui prolongeait de quatre-vingt-quinze ans celle due à Cyrille d'Alexandrie qui arrivait à son terme en 531. Il répondait donc à une demande tout à fait précise. Les évêques commençaient à avoir besoin, dirions-nous aujourd'hui, de plus de visibilité. Dans le prologue de son *Livre sur le comput de Pâques*, il prône la méthode alexandrine de calcul et ajoute ceci :

« Étant donné que Cyrille le bienheureux fit débuter son premier cycle en l'an 153 de Dioclétien et termina son dernier cycle en l'an 247 de Dioclétien [ce qui était la manière ordinaire de dater en Égypte], nous devons commencer le nôtre en l'an 248 de cet homme qui fut tyran plutôt qu'empereur. Cependant, à l'intérieur de nos cycles nous n'avons pas voulu honorer la mémoire de celui qui fut un persécuteur impie des chrétiens, mais nous avons voulu plutôt compter les années *à partir de l'Incarnation de Notre Seigneur Jésus-Christ*, afin que les commencements de notre espérance paraissent plus familiers et que la source de la rédemption de l'humanité, c'est-

à-dire la Passion de notre Rédempteur, soit illuminée de façon plus glorieuse encore[69]. »

Exit le persécuteur impie ! Et voilà pourquoi Jésus remplace Dioclétien dans la première colonne de la table de Denys et comment l'ère chrétienne trouve place dans le comput pascal. Elle élimine une injustice et offre une commodité. Denys ensuite n'y revint pas et continua à dater ses propres écrits selon les systèmes en usage (selon les années consulaires et les indictions). Comme l'ont noté les commentateurs, Denys, qui cherchait surtout à faire prévaloir la méthode alexandrine de comput pascal, ne portait à la chronologie qu'un « intérêt mineur ». « Pour lui, écrit Georges Declercq, l'année de l'Incarnation n'était qu'un nombre dans un document liturgique », dans la mesure où il est clair qu'il « n'avait pas l'intention de créer une nouvelle ère pour un usage courant[70] ». De fait, la datation par année du Christ ne devint vraiment commune qu'au XI^e^ siècle, soit près de cinq siècles plus tard.

Dans l'acceptation en Occident du comput dionysien et de l'ère de l'Incarnation, l'intervention décisive fut celle de Bède le Vénérable. Tout commence avec son manuel, *Sur les temps*, d'abord destiné à ses étudiants. Le but est le calcul de la date de Pâques, mais avant d'en arriver aux cycles luni-solaires, il faut passer en revue toutes les divisions du temps depuis le plus court intervalle (*momentum*) jusqu'au plus long (l'âge). On va donc de l'instant au sixième âge du monde, avec au centre la table pascale, dont il donne une description et explique sommairement l'élaboration. Il reprend la table de Denys et note que dans la première colonne, où est donné le nombre des années depuis l'Incarnation, le chiffre progresse d'une unité chaque année. En conclure que le futur est ouvert serait aller un peu vite en besogne, mais la limite n'est, en tout cas, pas du ressort du calcul des hommes qui, eux, peuvent établir qu'un cycle pascal

dure cinq cent trente-deux ans, en l'occurrence jusqu'en 1063, et qu'un autre pourra fort bien prendre la suite. Quiconque le consulte, commente Bède, « peut, sans se tromper, regarder en avant vers le présent et l'avenir, mais peut aussi regarder en arrière à chaque date de Pâques dans le passé ; et afin d'éclairer un texte ancien, il peut ainsi facilement identifier toutes les années, puisqu'il est parfois difficile de savoir desquelles il s'agit[71] ». La date de Pâques devient un repère tant en direction de l'avenir que vers le passé. À partir d'elle, on éclaire l'un et l'autre. Le *Kairos* christique est donc la lumière qui éclaire l'entièreté de *Chronos*, en en pénétrant la texture.

Dans son *Histoire ecclésiastique du peuple anglais*, Bède adopte comme système de datation les années de l'Incarnation. Ce qui est d'autant plus approprié que l'histoire se déroule au cours du dernier âge du monde, autour de l'ère chrétienne, et qu'elle a pour thème « la providence particulière de Dieu à l'égard des Anglais[72] ». N'en demeure pas moins que c'est une première pour un livre d'histoire. Un aide-mémoire placé à la fin met en regard des événements rapportés l'année de l'Incarnation correspondante. On trouve même une date avant Jésus-Christ, 60 avant, pour situer l'expédition de César, confirmant la place cardinale de l'Incarnation. Le nombre très élevé des manuscrits des œuvres de Bède (250 pour *De la mesure du temps*, 170 pour l'*Histoire ecclésiastique*) est un bon indicateur de son autorité et de la diffusion de ses thèses en Angleterre, puis sur le continent par les missionnaires anglo-saxons. Le premier document franc portant l'année de l'Incarnation est un capitulaire de 742 après J.-C. Se répandit, en outre, l'habitude de consigner dans les marges des tables pascales des annotations historiques jusqu'à constituer des annales, qui finirent par se détacher des tables pascales. C'est ainsi que débutèrent les *Annales royales franques*, composées à la fin du VIII^e^ siècle, et que l'ère chrétienne pénétra graduellement tous les

genres historiographiques : les vies de saints, les biographies, les histoires des abbayes, les chroniques universelles. En 908 fut écrite la première chronique universelle, débutant avec la naissance du Christ et non par la Création. Elle avait pour titre le *Livre du temps depuis l'Incarnation de Notre-Seigneur*[73]. L'usage de la datation par *Anno Domini* devient général au XI^e^ siècle, même s'il faut attendre 1431 pour la trouver dans un document de la papauté.

Ainsi s'achève cette longue phase de la conquête matérielle du temps : des calendriers à l'ère de l'Incarnation, en passant par l'histoire universelle. Ce nouvel ordre du temps, celui que porte l'Église médiévale et qui est sa raison d'être, passe par la progressive emprise du couple *Kairos* et *Krisis* sur *Chronos*. Jeté par les premiers chrétiens, le filet s'est déployé jusqu'à enserrer tous les temps païens, progressivement encadrés, colonisés, subvertis.

1. Paul Veyne, *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)*, Paris, Albin Michel, 2007, p. 84-88 ; Pierre Chuvin, *Chronique des derniers païens*, Paris, Les Belles Lettres, 1990, p. 30-42.

2. Rapporté par Eusèbe de Césarée, le texte de l'édit est cité par P. Chuvin, *Chronique…*, *op. cit.*, p. 33.

3. Guy Stroumsa, *La fin du sacrifice. Les mutations religieuses de l'Antiquité tardive*, Paris, Odile Jacob, 2005.

4. P. Veyne, *Quand notre monde…*, *op. cit.*, p. 148.

5. Voir *infra*.

6. Voir *supra*, et, entre autres, Roger T. Beckwith, *Calendar, Chronology and Worship. Studies in Ancient Judaism and Early Christianity*, Brill, Leiden Boston, 2005, p. 1-4.

7. Paul Ricœur, *Temps et récit*, III, *Le temps raconté*, Paris, Le Seuil, 1985, p. 160.

8. Émile Benveniste, « Le langage et l'expérience humaine », *Diogène*, 51, 1965, p. 6, 7, 8.

9. Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, v. 782-784.

10. Jubilés, 49, 7-8.

11. 1 Hénoch, 93.

12. 2 Baruch, 27.

13. A.-G. Martimort, *L'Église en prière,* I, *Introduction à la liturgie,* Desclée de Brouwer, Paris, 1983.

14. Jacques Le Goff, *À la recherche du temps sacré,* « Jacques de Voragine et la *Légende dorée* », Paris, Perrin, 2011, p. 37. La définition de la liturgie, citée par Le Goff, est empruntée à Mgr Albert Houssiau.

15. *Didascalie,* 6, 18, 16, traité adressé à des communautés chrétiennes de la Syrie au début du IIIe siècle. Charles Piétri, « Le temps de la semaine à Rome et dans l'Italie chrétienne, IVe-VIe siècle », *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge. IIIe-XIIIe siècle,* p. 63-97, Paris, Éditions du CNRS, 1984 ; Luce Piétri, « Calendrier liturgique et temps vécu : l'exemple de Tours au VIe siècle », *ibid.,* p. 129-141.

16. Jean-Claude Schmitt, *Les rythmes au Moyen Âge,* Paris, Gallimard, 2016, p. 258, p. 332-37 (pour les Livres d'heures).

17. J.-Cl. Schmitt, *Les rythmes au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 304-305. Cette structure quadripartite est également déployée par Jacques de Voragine pour qui « la totalité de la vie présente se divise en quatre », ainsi qu'il l'indique dans la première phrase du prologue de la *Légende dorée*, voir J. Le Goff, *À la recherche du temps sacré*, « Jacques de Voragine et la *Légende dorée* », *op. cit.*, p. 40.

18. *Ibid.*, p. 50-55.

19. J.-Cl. Schmitt, *Les rythmes au Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 300-303.

20. Cl. Carozzi, *Apocalypse et salut dans le christianisme ancien et médiéval, op. cit.*, p. 180-185 ; J.-Cl. Schmitt, *Les rythmes…*, *op. cit.*, p. 591-599.

21. Actes des Apôtres, 17, 26, 32.

22. Richard W. Burgess, « Apologetic and Chronography. The Antecedents of Julius Africanus », in *Julius Africanus und die christliche Weltchronik,* Herausgegeben Martin Wallraff, Berlin, New York, Walter de Gruyter, 2006.

23. Alden A. Mosshammer, *The* Chronicle *of Eusebius and Greek Chronographic Tradition,* Cranburyn Associated University Press, 1979, p. 84-112.

24. Voir *infra*, ici, ici, ici et ici.

25. Arnaldo Momigliano, « L'historiographie païenne et chrétienne au IVe siècle après J.-C. », *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne,* Paris, Gallimard, 1983, p. 150-152.

26. Hérodote, *Histoires,* 2, 143.

27. Dans le *Contre Apion* (90-95 apr. J.-C.), Flavius Josèphe répond à diverses calomnies proférées à l'encontre des juifs, à commencer par celle qui, au prétexte que les historiens grecs n'ont pas parlé des juifs, en tire la conclusion que le peuple juif est récent. C'est, au contraire, la jeunesse et l'ignorance des Grecs qu'il convient d'incriminer.

28. Voir *infra*, ici, ici sq. et ici.

29. A. A. Mosshammer, *The Chronicle of Eusebius and Greek Chronographic Tradition, op. cit.*, p. 29-37. Hervé Inglebert, *Interpretatio Christiana. Les mutations*

des savoirs dans l'Antiquité chrétienne, 30-630 après J.-C., Paris, Institut d'Études augustiniennes, 2001, p. 493-512.

30. Voir *infra*.

31. Devenue colonie latine, elle avait été renommée *Ælia Capitolina* par Hadrien et, à la suite de la révolte de Bar Kokhba (132-135), interdite aux juifs.

32. *Julius Africanus Chronographiae. The Extant Fragments*, edited by Martin Wallraff, translated by W. Adler, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 2007. Brian Croke, « The Originality of Eusebius' Chronicle », in *The American Journal of Philology,* 103, 1982, p. 195-200, rappelle que l'originalité d'Eusèbe était reconnue dans l'Antiquité par Jérôme, mais aussi Augustin, Cassiodore et Isidore de Séville pour qui l'histoire d'Eusèbe était « multiplex ».

33. Jean Sirinelli, *Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période prénicéenne,* Paris, Université de Paris, 1961, p. 52-59, 497-515.

34. Ainsi Irénée de Lyon, au III^e^ siècle : « Car autant de jours a comporté la création du monde, autant de millénaires comprendra sa durée totale. C'est pourquoi le livre de la Genèse dit : "Ainsi furent achevées le ciel et la terre et toute leur parure. Dieu acheva le sixième jour les œuvres qu'il fit, et Dieu se reposa le septième jour de toutes les œuvres qu'il avait faites." Ceci est à la fois un récit du passé, tel qu'il se déroula et une prophétie de l'avenir : en effet, "si un jour du Seigneur est comme mille ans" et si la création a été achevée en six jours, il est clair que la consommation des siècles aura lieu la six millième année » (*Contre les hérésies,* 5, 28, 3).

35. Voir *infra*. Paolo Rossi, *The Dark Abyss of Time. The History of the Earth and the History of Nations from Hooke to Vico,* traduction française de Lydia Cochrane, Chicago, Chicago University Press, 1984.

36. Richard Landes, « Lest the Millennium be fulfilled : Apocalyptic Expectations and the Pattern of Western Chronography, 100-800 CE », in *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages, op. cit.*, p. 137-209.

37. Jérôme n'a traduit que le second livre, en le prolongeant jusqu'en 378, et en le complétant sur le versant romain.

38. Anthony Grafton, Megan Williams, *Christianity and the Transformation of the Book,* Cambridge, Londres, The Belknap Press of Harvard University Press, 2006, p. 133-177.

39. Augustin, *La Cité de Dieu,* 18, 37.

40. Eusèbe de Césarée, *Préface*. Elle est traduite en français dans : Saint Jérôme, *Chronique. Continuation de la Chronique d'Eusèbe, 326-378,* traduction française inédite, notes et commentaires par Benoît Jeanjean et Bertrand Lançon, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2004, p. 67.

41. *Ibid.*, p. 67-68.

42. Eusèbe de Césarée, *La préparation évangélique,* I, 4, 3-7. Paris, Éditions du Cerf, 1974.

43. Jérôme, *Chronique…*, *op. cit.*, p. 109.

44. Cité par Peter Brown, *La vie de saint Augustin,* traduction française de Jeanne-Henri Marrou, Paris, Le Seuil, 1971, p. 342, sur le sac de Rome, p. 339-352.

45. Orose, *Histoires contre les païens,* 2, 1, 6.

46. *Ibid.*, 7, 2, 1-2.

47. *Ibid.*, 7, 2, 3.

48. *Ibid.,* 14, 28, 56.

49. *Ibid.*, 15, 5, 64.

50. *Ibid.*, 18, 2, 2.

51. *Ibid.*, 20, 33, 1. De fait, dans son *Commentaire à Daniel*, Jérôme identifie le premier royaume à Babylone, le deuxième aux Mèdes et aux Perses, le troisième à Alexandre et ses successeurs, le quatrième à Rome.

52. *Ibid.*, 18, 22.

53. *Ibid.*, 18, 40.

54. *Ibid.*, 22, 30, 5.

55. Augustin, *Sermons*, 81, 8, cité par P. Brown, *La vie de saint Augustin*, *op. cit.,* p. 352.

56. Deuxième épître de Pierre, 3, 8.

57. *La Cité de Dieu,* 20, 1, 2.

58. *Ibid.,* 20, 17.

59. *Ibid.,* 20, 7, 2.

60. *Ibid.,* 20, 19, 2.

61. Rappelons qu'il n'y a nulle mention de l'Antichrist dans les épîtres de Paul.

62. *Ibid.*, 20, 19, 3.

63. *Ibid.*, 20, 23, 1.

64. Le premier à théoriser la notion fut Ernst Bloch à propos de la société allemande au début du nazisme. Koselleck y voit, pour sa part, une expérience fondamentale de l'histoire pour appréhender la diversité du monde (par exemple, la rencontre, au XVI^{e} siècle, avec les peuples sauvages, qui sont à la fois des contemporains et des non-contemporains, dans le même temps chronologique et dans un autre temps), *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, traduction française de Jochen et Marie-Claire Hoock, Paris, EHESS, 1990, p. 279-280 ; nouvelle édition revue et complétée, Paris, EHESS, 2016, p. 334-335.

65. Alden A. Mosshammer, *The Easter Computus and the Origins of the Christian Era,* Oxford University Press, 2008 ; Georges Declercq, *Anno Domini. Les origines de l'ère chrétienne,* Turnhout, Brepols, 2000.

66. Eusèbe, *Préface*, dans saint Jérôme, *Chronique…, op. cit.*, p. 65.

67. Bède, *On the Nature of Things and on Times,* traduit, commenté, annoté par C. Kendall et F. Wallis, Liverpool, Liverpool University Press, 2010, p. 126. Une intervention devenait nécessaire ou, au moins, utile, car on arrivait dans des parages qui risquaient de renforcer les agitations millénaristes : 5200 +700 = 5900.

68. Bède, *Letter to Plegwin* dans *The Reckoning of Time,* traduit, commenté, annoté par Faith Wallis, Liverpool, Liverpool University Press, 1999, p. 405-415.

69. G. Declercq, *Anno Domini…*, *op. cit.*, p. 104-105. C'est nous qui soulignons. Denys ne dit rien sur la manière dont il fait coïncider l'année 248 de Dioclétien et l'année 532.

70. G. Declercq, *ibid.*, p. 143-144. A. A. Mosshammer, *The Easter Computus…*, *op.cit.*, p. 8.

71. Bède, *The Reckoning of Time…*, *op. cit.*, p. 156.

72. F. Wallis, in *ibid.*, introduction, p. LXX.

73. G. Declercq, *Anno Domini…*, *op. cit.*, p. 190.

CHAPITRE III

Négocier avec Chronos

L'installation de l'Incarnation comme axe de la chronologie universelle inscrit le triomphe du régime chrétien dans l'espace (*Urbi et Orbi*) et dans le temps (de la Création au Jugement). Elle est l'aboutissement du travail engagé par les premiers chronographes chrétiens. En droit désormais, rien n'échappe au temps chrétien. Tout et en tout lieu peut et doit être rapporté à lui. Le *Kairos* christique rayonne sur le monde, traverse le temps *chronos*, fixe l'ordre chrétien du temps.

Sous le contrôle de l'Église, l'année liturgique rythme la vie des fidèles. L'ère chrétienne se diffuse. La datation par *Anno Domini* s'impose peu à peu. Enserré dans le solide filet de *Kairos* et de *Krisis, Chronos* semble bel et bien subjugué. De fait, résume l'anthropologue Ernesto De Martino, « le temps naturel et mondain, les années astronomiques sont entièrement résorbés dans la même année liturgique, et l'année liturgique qui se répète chaque année répète à son tour le temps de l'événement central qui culmine dans la Pâques de la résurrection. L'image de l'année liturgique comporte donc, comme limite idéale, la complète déshistoricisation du temps : comme dans une caverne dominée par l'écho, le Christ y est répété à l'infini, même si le son possède différents degrés de hauteur[1] ».

Mais une telle déshistoricisation, si théologiquement fondée soit-elle, est une limite intenable pratiquement : un idéal. Le monde ne peut devenir un vaste monastère, et les monastères eux-mêmes ont affaire, pour leur vie quotidienne, au temps naturel et mondain. Comme toutes les grandes institutions (royaumes, empires, papauté), mais aussi comme tout un chacun. Or ce présent apocalyptique, placé entre Incarnation et Parousie, a déjà duré, dure et durera encore pour un temps indéterminé. Comment lui donner sens, qu'en faire, sans lui ôter son caractère de temps intermédiaire, voire surnuméraire, puisqu'il n'est (ontologiquement) que ce laps de temps entre l'entrée dans le temps de la fin et la fin elle-même ? Une réponse, lancée dès les Évangiles, est celle de l'œuvre missionnaire à mener[2]. Convertir le monde, y compris les juifs, pour que puisse advenir la fin. Tel est le message de la Pentecôte et le choix de Paul, apôtre des Gentils. Cette mission fondamentale traverse toute l'histoire de l'Église depuis les appels répétés à la conversion lancés par les premiers apôtres, car le temps presse. La conquête des âmes du Nouveau Monde mobilisa puissamment cet horizon apocalyptique.

À côté de ce choix initial et jamais remis en question qui visait à répandre le *Kairos* christique, en lui permettant de faire irruption dans le temps *chronos* des autres, ont été déployées des stratégies, plus localisées, mises en œuvre par les clercs eux-mêmes, pour assouplir, adapter et, au total, conforter le régime chrétien. Ménager une place à *Chronos*, sans rien céder sur l'essentiel, en recourant à plusieurs opérateurs temporels qui ont pour caractéristique d'être doubles. Ancrés dans le temps *kairos*, ils ont également une portée sur l'échelle du temps *chronos*. Pour leur donner leurs noms latins, ce sont, au premier chef l'*accommodatio* (l'accommodation divine à la nature humaine), la *translatio* (la succession des empires), la *renovatio* (la renaissance) et la *reformatio* (la réforme à tous les sens du terme). Très

tôt mobilisés par les Pères, puis par les théologiens, ces opérateurs savants ont eux-mêmes connu une longue histoire. Au cours du Moyen Âge, et en particulier au XII^e^ siècle, on peut observer que la part de *chronos* en eux augmente : ils se temporalisent, en permettant une articulation entre passé, présent et futur. S'impose ici le nom fameux de l'abbé Joachim de Flore. À les considérer ensemble, ce qui est rarement fait, ces opérateurs temporels forment un réseau, car, renvoyant les uns aux autres, ils tissent un filet plus fin et plus souple pour faire face à *Chronos*, le contrôler, tout en lui laissant un certain jeu. Ces concepts puissants ont permis aux gens du Moyen Âge de ne pas rester dans le seul temps déshistoricisé de la liturgie et de faire une place à une histoire. Victorieux, le régime chrétien est encore dans une phase conquérante[3]. Mais, tout en cherchant à renforcer, voire à « moderniser » le régime chrétien d'historicité, les clercs ont aussi ouvert, comme nous allons le voir, des failles (vite nommées hérésies ou possibles hérésies) qui, en travaillant de l'intérieur même du cadre chrétien, vont finalement contribuer à la formation du temps moderne, soit d'un temps *chronos*, échappant progressivement puis définitivement à la double limite de *Kairos* et de *Krisis*.

L'*ACCOMMODATIO*

Dans le déploiement de l'économie divine, l'*accommodatio* est l'instrument dont Dieu s'est servi pour guider les humains sur le chemin de la perfection. Par « accommodation » ou « condescendance divine », on entend la façon dont Dieu a su se mettre au niveau de l'homme et parler son langage. Les deux manifestations initiales, aussi éminentes qu'irréfutables, en sont la Loi mosaïque et l'Incarnation. Très présente chez les Pères de l'Église,

mobilisée par les clercs médiévaux, reprise par les Réformateurs, l'accommodation parvint jusqu'à l'époque moderne, avant de céder la place au Progrès qui en sera à la fois la reprise et le renversement[4]. Puisque l'initiative passera alors de Dieu aux hommes. L'accommodation importe dans la mesure où elle a inévitablement à faire avec le temps. Entre l'éternité de Dieu et le temps *chronos* ou, plus exactement, les différents temps des hommes, elle a joué un rôle d'intermédiaire, même s'il est bien entendu qu'elle est entièrement à l'initiative de Dieu.

Le premier à pointer le décalage entre la perfection divine et la grossièreté humaine est Paul. « Vous êtes encore charnels », dit-il aux Corinthiens, aussi vous ai-je donné une nourriture qui convient à votre état : « je vous ai donné du lait à boire », puisque vous n'êtes encore que des enfants dans le Christ[5]. Cette idée d'une humanité encore dans l'enfance à qui il fallait donner une nourriture adaptée à son état fut largement reprise par les Pères de l'Église jusqu'à désigner par là la faiblesse de la nature humaine. Car des êtres créés, comme l'indique, à la fin du III^e^ siècle, Irénée de Lyon, sont forcément « au-dessous de la perfection » ; ils sont de petits enfants, à qui on ne peut donner une nourriture au-dessus de leur âge[6]. Il faut donc du temps pour que l'enfant grandisse, mûrisse, avance vers la perfection, soit de moins en moins charnel et de plus en plus spirituel. Pour Tertullien (vers 160-220), il n'est « rien qui n'attende sa perfection du temps[7] ». À l'Église revient la mission d'accompagner et de guider l'enfant sur cette voie. L'accommodation est ainsi une pédagogie. Pour Paul, la Loi est « notre pédagogue jusqu'au Messie[8] ». Mais jusqu'à lui seulement.

À cette première acception de l'accommodation qui découle de la nature humaine (créé et pécheur, l'homme est un être temporel qui naît, grandit et meurt), s'en ajoute une seconde, également formulée

par Paul, qui permet de creuser la distance entre les juifs et les chrétiens. La loi de Moïse convenait à un peuple qui, sortant d'Égypte, était encore idolâtre et qu'il fallait mener pas à pas vers un culte plus vrai. Mais, en refusant le Messie et le Nouveau Testament, les juifs demeurent en arrière et attachés à la seule lettre de l'Ancien Testament. Aveugles à l'esprit du texte, ils refusent de le lire « typologiquement », comme préparant et prophétisant la venue du Sauveur. Pour user d'un vocabulaire anachronique, ils en sont restés à un stade dépassé de l'accommodation. Dieu a toujours parlé par figures, mais avec le Messie les figures se temporalisent, s'éclairant rétroactivement. Ce qui permet à Paul d'affirmer : « Toutes ces choses leur arrivaient [aux Hébreux] en figures ; et elles ont été écrites pour notre instruction à nous en qui est arrivée la fin des temps[9]. » Il y a donc aussi une chronologie de l'accommodation avec l'avant et l'après de l'Incarnation, ouvrant elle-même sur la fin des temps.

Nul mieux qu'Augustin n'a dessiné les contours et fixé la portée de l'accommodation pour l'Occident romain. Il le fait dans une lettre en réponse à Marcellin, le dédicataire de *La Cité de Dieu*, qui s'étonne que « ce Dieu qu'on affirme être le Dieu de l'Ancien Testament, aime de nouveaux sacrifices et rejette les anciens. On ne peut, dit-on, corriger que ce qui a été mal fait ; ce qui a été une fois bien fait ne doit plus être changé ». Le premier élément de sa réponse, d'ordre très général, convoque « la nature des choses et les œuvres humaines » qui changent « selon les temps », sans qu'il y ait, pour autant, de changements dans la raison (*ratio*) qui les fait s'accomplir. Ainsi en va-t-il de la succession des saisons, des âges de la vie ou des différentes manières d'enseigner, alors même que l'enseignement demeure le même. La médecine offre un autre exemple : tel remède qui est adapté à un certain moment de la maladie et à un certain âge

du malade ne le sera pas à un autre moment et à un autre âge. Ainsi « la diversité des temps » peut commander des changements.

Augustin peut alors en arriver à la question précise de son correspondant sur le sacrifice. « Le sacrifice que Dieu avait ordonné convint (*aptum fuit*) aux premiers temps ; il n'en est plus de même. Dieu a ordonné un autre sacrifice convenable à notre temps ; il sait mieux que l'homme ce qui s'applique et s'accommode à chaque temps (*qui cuique tempori accommodate adhibeatur*) ; il sait ce qu'il faut donner, ajouter, ôter, effacer, augmenter, diminuer, lui le créateur immuable, lui le modérateur des choses changeantes, jusqu'à ce que s'achève comme un grand concert d'un artiste ineffable, la beauté de tous les siècles diversement et harmonieusement composés, et jusqu'à ce que passent à l'éternelle contemplation de Dieu ceux qui l'ont bien servi quand c'était le temps de la foi[10]. » Ainsi l'accommodation accompagne toute l'histoire humaine : elle est comme la baguette de ce chef d'orchestre-compositeur qu'est Dieu.

Si rien d'essentiel ne fut ajouté par la suite à la définition de l'accommodation, elle permit, par exemple, de porter un regard compréhensif (à même d'en rendre compte) sur la diversité des pratiques liturgiques depuis les origines. Ainsi Walahfrid Strabo, abbé du monastère de Reichenau, écrivit, au IX^e^ siècle, un livre qui peut être tenu pour la première histoire de la liturgie[11]. Partant des débuts, il suit comment telle ou telle pratique est entrée dans l'usage et comment « avec le temps (*processu temporis*), elle s'est développée ». Avec l'accommodation, il est possible de rendre compte de développement et de changements, tout en les rapportant — c'est essentiel — à l'immutabilité divine toujours réaffirmée. Opérateur de temporalisation, l'accommodation est à l'œuvre dans le temps *chronos*, sans pour autant dépendre de lui ou être contaminée par lui.

Anselme de Havelberg

Au XII^e^ siècle, Anselme de Havelberg, chanoine régulier à Prémontré puis évêque de Havelberg, fut envoyé en ambassade à Constantinople où il eut des entretiens avec des théologiens grecs. Dans les *Dialogues*, le livre qu'il en a tiré, il expose sa doctrine de l'histoire du Salut. Si la foi est unique, grande peut être la variété de ses formes « depuis Abel jusqu'au dernier élu ». L'accommodation ne cesse pas d'être à l'œuvre, étant entendu qu'il y a eu « deux transferts (*transpositiones*) extraordinaires qui s'appellent les deux Testaments », et qu'un troisième est encore à venir, celui de l'apocalypse.

« Dans ces deux transferts ou mutations, la Sagesse divine a agi progressivement (*paulatim*) avec une telle diversité que d'abord retranchant les idoles, elle a autorisé les sacrifices ; qu'en second lieu, supprimant les sacrifices, elle n'a pas interdit la circoncision ; qu'ensuite supprimant la circoncision, elle a introduit le baptême du salut […] ; et ainsi des gentils elle a fait les juifs, de juifs elle a fait les chrétiens ; et peu à peu, par retranchements, modifications, dispenses, elle a conduit l'humanité comme furtivement (*furtim*), par une pédagogie (*pedagogice*) et une médication (*medicinaliter*), du culte des idoles à la Loi et de la Loi qui ne menait pas à la perfection jusqu'à la perfection de l'Évangile[12]. »

Est ainsi reprise presque mot pour mot la définition de l'accommodation donnée par Augustin. Véritable moteur de l'histoire, elle est en prise sur le temps qu'elle sait faire servir progressivement à ses desseins. Mais Anselme va plus loin encore. Pour lui, il n'y a aucune raison de penser que son action doive s'interrompre, au contraire. L'accommodation ne sert pas seulement à renvoyer les juifs vers un temps révolu. Elle continue et continuera à agir « peu à peu », « comme furtivement », « pédagogiquement » et « à la manière d'une médication » jusqu'à la fin. L'accent est mis sur

la continuité du mouvement et sur sa progressivité. Aussi l'Église ne doit-elle ni avoir peur de la « diversité » des formes religieuses (Anselme, ne l'oublions pas, débattait avec des théologiens byzantins) ni se scandaliser de « nouveautés » inventées « presque d'une année sur l'autre[13] ». Cette extension du domaine de l'accommodation en direction de la nouveauté mérite d'être soulignée. Par elle, c'est-à-dire toujours avec la garantie de l'immutabilité de Dieu, la nouveauté peut être non seulement accueillie et justifiée, mais aussi valorisée. Avec l'accommodation, on peut donc parcourir tout l'arc des usages de la tradition jusqu'à ce que nous avons nommé aujourd'hui l'invention de la tradition. Pour Anselme de Havelberg, en tout cas, il y a une jeunesse de l'Église qui se renouvelle (*renovatur*) d'âge en âge. Le père Chenu voit chez lui, comme chez d'autres théologiens du XII^e^ siècle, un « optimisme triomphant », qui est aussi un optimisme de l'histoire[14].

Avec l'accommodation, les chrétiens ont donc forgé un puissant instrument qui leur a permis de donner une certaine épaisseur au temps *chronos*. Il n'est plus seulement ce présent vide, ce temps intermédiaire qui sépare l'Incarnation de la Parousie, qu'il faudrait seulement traverser « comme » en n'en étant pas. Grâce à elle, la variété des manières de pratiquer la religion hier et aujourd'hui, la diversité des temps et les nouveautés peuvent faire sens et être reçues. Elle éclaire le présent et permet d'agir sur lui. Quant au temps d'avant, il a lui aussi été scandé par des manifestations de la condescendance divine qui préparaient l'advenue du *Kairos* christique. D'Abel au dernier élu, le temps est continu.

L'accommodation est ainsi peu à peu devenue un instrument d'histoire, d'une histoire qui ne saurait être autre que l'histoire du Salut, mais attentive « aux changements mémorables que la suite des temps a faits dans le monde », pour citer Bossuet, dont le *Discours sur*

l'histoire universelle (1681) donnera encore à voir le majestueux déploiement de l'accommodation dans la suite des siècles. « Vous voyez, écrit-il à l'adresse du Dauphin, comme les empires se succèdent les uns aux autres, et comme la religion, dans ses différents états, se soutient également depuis le commencement du monde jusqu'à notre temps[15]. »

L'abbé de Flore : l'accommodation temporalisée

Suivre la diffusion et le triomphe du *Kairos* christique sans s'arrêter sur l'abbé Joachim de Flore (vers 1135-1202) n'est pas possible, même si son œuvre, comme l'écrit un de ses meilleurs interprètes actuels, Gian Luca Potestà, est un « guêpier ». Qui était Joachim ? Il était, résume Potestà, « un ecclésiastique en vue, dans le Midi normand et souabe de l'Italie ; il était un réformateur du monachisme ; il était également un exégète de la Bible, profondément convaincu de pouvoir repérer dans l'histoire passée des indications précises qui devaient permettre de déchiffrer son temps présent et de lire l'avenir proche. Dans la lettre de la Bible et dans l'histoire, interprétées selon certains critères, il eut le souci de retrouver, comme tout apocalypticien authentique, la clef du temps présent. De là provient cette exigence que Joachim percevait de façon aiguë, celle d'établir des renvois sans fin de l'histoire aux textes et, à nouveau, des textes à l'histoire, dans le but de dévoiler les mystères qui se présentaient à ses yeux[16] ».

Sans que je prétende entrer dans le « guêpier », l'abbé a ici sa place pour trois raisons. S'il pratique, comme tout exégète qui se respecte depuis les tout débuts du christianisme, une lecture typologique des deux Testaments, il en pousse la logique au plus loin : jusqu'à en faire un instrument de prévision de l'avenir. Le futur

importe et le prévoir doit être possible dès lors qu'on temporalise la typologie. À côté de cette logique binaire systématique, Joachim va développer une conception ternaire de l'histoire, à partir des trois personnes divines du Père, du Fils et de l'Esprit. Jusque-là il n'y a rien de neuf, mais il n'en va plus de même, dès lors qu'il fait correspondre aux trois personnes trois « états » (*status*) ayant une inscription dans le temps *chronos*, y compris et surtout le troisième, celui de l'Esprit, qui était encore à venir. Enfin, reconnu comme prophète de son vivant, il le fut plus encore après sa mort. Dante le fait apparaître dans *La Divine Comédie* comme « l'abbé calabrais Joachim / doué d'esprit prophétique ». De fait, ses écrits ainsi que toute une littérature mise sous son nom circulèrent largement au XIII^e^ siècle, en particulier chez les Franciscains. Au point qu'Henri de Lubac classe sa doctrine parmi « les utopies dites millénaristes[17] ». Il y a, en effet, une longue postérité spirituelle du joachimisme, que le père de Lubac s'est attaché à suivre jusqu'à l'époque moderne. « Depuis le treizième siècle l'idée joachimiste s'est constamment métamorphosée, et non seulement à l'intérieur ou en marge des Églises, mais jusque dans la pensée laïcisée des temps modernes […] Elle n'a cessé d'agir comme un ferment[18]. »

En route pour la troisième croisade, Richard Cœur de Lion rencontra l'abbé à Messine au début de l'année 1191, avec une question aussi simple que pressante : allait-il reprendre Jérusalem ? À partir du symbole apocalyptique du dragon à sept têtes, dont Saladin figurait la sixième (la septième étant l'Antichrist), il lui annonça que ce ne serait pas avant 1194. Pourquoi ? Parce qu'au cœur de son herméneutique, il y a l'idée d'une « concordance » très précise entre les deux Testaments. Si bien que l'histoire se déploie selon deux lignes parallèles : aux quarante-deux générations de l'Ancien Testament correspondent les quarante-deux du Nouveau, qui vont de

Jésus-Christ à la Parousie (celle de Joachim étant la quarantième). Il s'ensuit que, pour un exégète rigoureux, l'histoire est bel et bien calculable. Puisque tout ce qui est rapporté dans la Bible préfigure ce qui est advenu ensuite ou même n'est pas encore advenu. Le calcul est constamment à affiner, voire à reprendre, car ce qui advient, et au fur et à mesure qu'il advient, éclaire aussi le sens véritable des Écritures jusqu'à leur accomplissement final. C'est justement la capacité à voir le « pas encore », c'est-à-dire à lire, qui confère la qualité de prophète. Joachim disait d'ailleurs de lui-même qu'il était avant tout un « exégète ». En cela, il s'accordait avec la définition du prophète donnée plus tôt par Grégoire le Grand : « Est justement appelé prophète non celui qui prédit les choses à venir mais celui qui révèle les choses cachées » : dans les Écritures[19].

Voilà qui suffisait pour faire de Joachim un abbé que l'on venait consulter sur les affaires du temps. Mais il voulait plus et, dans ses principaux ouvrages, il développa une véritable théologie de l'histoire, dans laquelle l'Apocalypse de Jean occupait une place centrale. À sa vision duelle de l'histoire, il ajoute, en effet, une conception ternaire qui est une extrapolation à partir des trois personnes divines. Mais, avec son esprit systématique, il les relie aux trois ordres (*ordines*) qui composent le peuple chrétien. Au Père sont associés les laïcs et les mariés, et l'Écriture qui les concerne en propre est l'Ancien Testament. Les clercs sont rattachés au Fils et au Nouveau Testament, tandis que les moines sont mis en relation avec l'Esprit. Car à ces derniers est accordée « l'intelligence spirituelle » des deux Testaments, et il leur revient d'être une sorte d'avant-garde en vue de la réalisation du plan divin. Un tel schéma conduit donc à temporaliser la Trinité, en la faisant entrer dans le temps *chronos*. Ces trois « états » (*status*) sont, en effet, trois « stades », imbriqués et distincts, d'autant plus que le troisième, celui de l'Esprit, est

imminent, mais n'a pas encore débuté. Joachim se résoudra finalement à en fixer les débuts autour de 1260. Cette vision dynamique de l'histoire contredit le schéma augustinien qui a fixé les trois états (avant la Loi, sous la Loi et sous la Grâce) en les arrêtant au Christ. Alors que Joachim place son premier « état » sous la Loi, le deuxième sous la Grâce et le troisième sous « une Grâce plus grande » ou « plus pleine ». De plus, ce troisième état, Joachim le conçoit comme un septième âge, pleinement inscrit dans le siècle, ce qui est un nouvel accroc au schéma des six âges d'Augustin, pour qui le septième ne débute qu'avec la Parousie. Ce septième âge a beaucoup plus à voir avec l'énigmatique royaume de mille ans du chapitre 20 de l'Apocalypse. Même si Joachim se garde bien de préciser la durée de son âge spirituel et même s'il estime que l'Antichrist est déjà né à Rome (mais jamais il ne laissera entendre que l'Antichrist serait le pape). Avec son troisième état qui, en dépit de ses efforts exégétiques, n'a guère de fondements dans la tradition, il ouvre son présent sur une attente, qui n'est pas la simple réitération de l'imminence de l'apocalypse. Il l'ouvre sur une histoire à venir et à faire, celle des moines, ces « hommes spirituels » qui ont un rôle éminent à jouer dans la conversion des juifs, des païens et même des Sarrasins. Le futur n'est donc plus « seulement dans l'au-delà[20] ». Il commence ici-bas et dans le temps *chronos*.

En somme, à l'intérieur du grandiose schéma augustinien d'une histoire récapitulée et bouclée, ce troisième stade ouvre un petit espace entre l'âge du Fils et le jour du Jugement. À ce temps pris en écharpe dans le *Kairos* christique, il confère cependant une existence et une consistance chronologiques. À sa façon, plus apocalypticienne et plus systématique que les exégètes de l'accommodation, il œuvre dans la même direction qu'eux. Servir au mieux la diffusion du *Kairos*

christique, tout en négociant finement avec le temps *chronos* passé et plus encore à venir.

Mais peut-être l'abbé Joachim, qui se voulait l'exégète le plus rigoureux et le théologien le plus systématique, a-t-il au final fragilisé le régime chrétien d'historicité, alors même qu'il ne cherchait qu'à en montrer toute la pertinence y compris, voire surtout, pour son propre temps ? Car laisser entendre qu'on peut temporaliser la Trinité, suggérer qu'on peut temporaliser en partie le chapitre 20 de l'Apocalypse, estimer qu'entre le temps de la fin et la fin des temps, il y a place pour une histoire, histoire du Salut, mais histoire malgré tout débouchant sur l'espoir d'une ère nouvelle dès ce monde-ci, voilà autant d'opérations qui sont tout sauf neutres et qui ouvrent des possibles que d'autres, se réclamant plus ou moins directement de lui, reprendront, pousseront plus loin, voudront hâter, déformeront.

LA *TRANSLATIO*

Si les calendriers, qui déploient l'année liturgique à laquelle aucun jour, aucune heure ne devrait échapper, sont un socle indispensable pour asseoir la conquête du temps, ils ne permettent pas de savoir où l'on en est de la marche du temps, ni de donner sens à ce qui est en train d'advenir. À côté du temps *chronos* répétitif des calendriers, il y a le temps politique des dynasties et des empires. Un royaume s'achève et un autre commence, une dynastie est remplacée par une autre. Ainsi aux Assyriens ont succédé les Mèdes, puis les Perses, le phénomène est banal, et la succession comme telle ne revêtait pour les historiens grecs aucun sens particulier. On relève l'événement, on peut même chercher à l'expliquer, et on s'en sert

comme commode repère chronologique, sans qu'il soit porteur d'un sens au-delà de lui-même. Mais tout change dès l'instant où ces événements sont insérés dans la trame des prophéties ou des apocalypses.

Car, que tout soit écrit, le début comme la fin, sur les Tables du ciel, prophètes et apocalypticiens, nous l'avons souligné, n'en doutent pas un instant. Et à quelques-uns, choisis comme eux par Dieu, il est donné de déchiffrer ces Tables, de les copier, en partie au moins, et de les transmettre, selon les instructions qu'ils reçoivent du Seigneur. Doivent-ils rapporter ce qu'ils ont vu à tous ou à quelques proches seulement ? Faut-il en faire aussitôt le compte rendu ou, au contraire, le sceller jusqu'à l'approche du terme ? C'est selon. Pour tous, en tout cas, la question de la fin ou d'une fin est centrale. Le temps prophétique obéit à ce double mouvement qui, à l'annonce du châtiment imminent et de la destruction, fait succéder celle de la consolation et de la reconstruction. Après le temps de l'oubli de l'Alliance s'ouvrira, pour le « reste » d'Israël, celui de son renouvellement. Pour l'apocalypticien, l'imminence de la fin ne fait aucun doute. La multiplication des signes le prouve, et il n'est plus d'autre issue aux malheurs et aux horreurs du présent qu'un saut vers du tout autre. Pour les uns comme pour les autres, la catastrophe de la chute de Jérusalem en 587 avant notre ère, et son retour périodique, constituent bien la trame d'une histoire qui est foncièrement répétition[21].

La singularité de Daniel

Emblématique à cet égard est le livre de Daniel, déjà évoqué à deux reprises. Censé se trouver à Babylone, au VI^e^ siècle, et otage à la cour de Nabuchodonosor, Daniel est visité par une vision qui lui

montre, comme s'il était à Jérusalem, le Temple profané par Antiochos IV. Reliant ainsi les deux catastrophes, celle de 587 et celle de 168, le livre de Daniel est une histoire universelle en forme d'apocalypse : elle embrasse la succession des empires jusqu'au dernier[22]. Tout commence, au chapitre 2, avec la statue du rêve de Nabuchodonosor : les quatre métaux, dont elle est faite, représentent quatre royaumes qui se succèdent, tandis que la pierre qui les pulvérise tous annonce un cinquième royaume qui « subsistera pour toujours ». Ce sont Babylone, les Mèdes, les Perses et les Grecs. Au chapitre 7, une nouvelle vision, mais cette fois, de Daniel lui-même, reprend le schéma des quatre royaumes, sous la figure des quatre grandes bêtes « montant de la mer ». L'interprétation fait comprendre que la quatrième bête, la plus terrible, signifie la royauté grecque depuis Alexandre. De la même manière, leur domination sera retirée aux quatre bêtes au profit de celle du « fils de l'homme », qui est destinée à être « éternelle ».

Enfin, un gros plan sur la quatrième bête montre les dix cornes qui sortent de sa tête et qui représentent les rois hellénistiques jusqu'à l'apparition d'une onzième corne éructante où l'on reconnaît aussitôt ce monstre d'impiété qu'est Antiochos IV. Censé découvrir à Darius ce qui adviendra après la fin du royaume perse, le chapitre 11 est, en effet, une histoire des royaumes hellénistiques s'avançant vers leur fin. Avec la prophétie de la mort solitaire d'Antiochos (frappé par la main de Dieu[23]), on bascule vers l'advenue de la Parousie et la sortie des malheurs de l'histoire « pour tous ceux qui seront trouvés inscrits dans le livre[24] ». La même structure se répète donc : destruction de la statue, suppression des bêtes, disparition d'Antiochos et, à chaque fois, instauration d'un (même) règne éternel.

Pourquoi ce retour du chiffre quatre pour désigner ce qu'on a nommé jusqu'à l'époque moderne la succession des empires (*translatio imperii*) ? Est-ce un trait propre à la littérature prophétique ou une invention de Daniel ? Ni l'un ni l'autre. Est-ce un schéma grec, comme le pense Arnaldo Momigliano, ou perse (d'origine zoroastrienne) selon le point de vue défendu par David Flusser, ou autre encore[25] ? Pour Momigliano, la notion de succession des empires est « vieille comme Hérodote » ! Je ne suis pas sûr qu'on puisse trancher avec assurance, mais le point qui, ici, importe est ce qu'en fait Daniel. Pour lui, il va de soi qu'il y a quatre métaux, quatre vents, quatre bêtes et quatre royaumes. Mais la question de savoir pourquoi la domination passe de l'un à l'autre ne se pose pas. Il lui suffit d'énoncer que « Dieu change les temps et les rois » et « donne la royauté à qui il veut[26] ». Dans le Siracide, texte un peu antérieur à Daniel et rédigé en hébreu à Alexandrie, le lien est fait entre le transfert de la royauté d'un peuple à un autre et l'injustice : « La royauté passe d'un peuple à un autre, à cause des injustices, des violences et des richesses[27]. »

Du côté grec, en revanche, nulle eschatologie n'aimante le schéma de la *translatio*. Hérodote comme Ctésias après lui savent que l'hégémonie est passée des Assyriens aux Mèdes puis aux Perses[28]. Mais c'est seulement avec la conquête de l'Asie et l'établissement des royaumes hellénistiques que les Grecs entrèrent dans le jeu, en se présentant, avec Alexandre et ses successeurs, comme les héritiers de l'Empire perse. Jusqu'alors, les Grecs avaient leurs histoires qui commençaient avec la guerre de Troie. Thucydide va encore de l'expédition troyenne à la guerre du Péloponnèse, en passant rapidement par les guerres médiques, mais sans se soucier des royaumes orientaux.

Quand Polybe rapporte la méditation de Scipion l'Africain devant les ruines de Carthage, en 146 avant J.-C., il nous le montre pleurant et évoquant la chute de Troie :

« Le jour viendra où elle périra, la sainte Ilion,

Et avec elle, Priam et le peuple de Priam à la bonne lance » (*Iliade*, 6, 448-449).

De cette annonce par Hector de la destruction de Troie, Scipion fait, en la reprenant, une quasi-prophétie de la fin de Rome[29]. On va donc de Troie à Troie, de l'ancienne à la nouvelle, et la vision de la chute de la première vaut comme avertissement pour la seconde. Mais il n'y a nulle interférence avec le schéma de la succession des empires : Rome est l'unique acteur. Toutefois, quand Polybe énumère, au début de son *Histoire*, les puissances qui ont précédé Rome, il en compte trois, les Perses, les Lacédémoniens, les Macédoniens ; et Rome est la quatrième. Elles sont donc bien quatre. Cela dit, le point de Polybe est moins la succession et le nombre total que la comparaison. Ce qu'il veut démontrer est qu'il n'y a, en réalité, jamais eu de puissance qui puisse soutenir la comparaison avec Rome[30]. À l'époque augustéenne, Denys d'Halicarnasse va dans le même sens. Pour lui aussi, Rome l'emporte de beaucoup sur les empires du passé. Il en énumère quatre : les Assyriens, les Mèdes, les Perses et les Macédoniens ; et Rome vient en cinquième, occupant en somme la même position que le royaume éternel annoncé par Daniel[31]. Mais cela en toute ignorance, bien sûr, du livre de Daniel. Cet usage du schéma de la succession des empires par les Romains et à leur profit, sous la forme 4+1, va à l'encontre de la mobilisation politique qui en a été faite en Orient depuis l'époque hellénistique pour dénoncer la domination grecque d'abord, puis romaine, et annoncer ainsi leur fin prochaine[32]. Dans cette configuration, en effet, il est exclu de dépasser le chiffre quatre : Rome ne peut être

que le quatrième empire. Il faut donc, par exemple, réunir les Mèdes et les Perses en un seul royaume. Se placer en cinquième position est peut-être aussi une façon pour les Romains de s'exempter de la règle des quatre royaumes ?

Dans le quatrième livre des Oracles sibyllins, que l'on date des années quatre-vingt de notre ère, se trouvent juxtaposés un ancien oracle, annonçant les quatre royaumes canoniques, et un ajout composite où sont prophétisées la chute de la puissance dévastatrice de Rome et la revanche de l'Asie[33]. Puis, ce sera la fin des temps. Pour le rédacteur du livre, Rome prend la place de la Macédoine, dont le pouvoir « ne durera pas » : elle n'est donc pas véritablement un cinquième royaume ou la Macédoine pas exactement un quatrième. Ainsi la portée eschatologique du schéma de Daniel se trouve maintenue, tandis que son horizon apocalyptique en a fait un actif instrument de propagande anti-hellénique, puis anti-romaine. Le lien entre le chiffre quatre et le sens de l'histoire est un apport propre de Daniel : sa simplicité et sa plasticité font qu'il a pu être repris et adapté jusqu'à l'époque moderne, dans la mesure où il est un mixte de temps *chronos* et de temps *kairos*.

La reprise chrétienne de Daniel

Mais avant les prolongements modernes, les chrétiens ont été les premiers à faire leur ce schéma de la succession des empires. Reconnaître Daniel comme prophète leur permettait, en effet, de relier l'Ancien et le Nouveau Testament. En réinterprétant la prophétie de Jérémie sur la fin de l'exil à Babylone et la reconstruction du Temple, Daniel annonçait, en réalité, la venue de Jésus. Jérémie avait compté soixante-dix ans, Daniel, aidé par l'ange Gabriel, comprend qu'il faut entendre par là non pas des années,

mais des semaines d'années, soit quatre cent quatre-vingt-dix ans. Ce qui mène grosso modo du moment de la profération de la prophétie à l'abomination d'Antiochos IV. Sur l'obscurité de ce passage ont d'emblée prospéré les calculs pour relier prophétie et chronologie[34]. En reprenant à leur tour ces mêmes versets, les exégètes chrétiens y ont vite reconnu que le « chef oint » et « retranché », nommé par Daniel, n'était autre que Jésus. Jérôme s'y emploie avec force calculs des plus laborieux dans son *Commentaire à Daniel*, mais il n'est le seul ni le premier. Il sait que la question a déjà été disputée par les hommes « les plus savants[35] ».

Ce point capital dûment prouvé, la lecture prophétique de l'ensemble du livre en découle aisément. La pierre qui se détache et réduit la statue en poussière est « le Christ qui doit anéantir les royaumes temporels et amener le royaume éternel », comme en est sûr Irénée de Lyon[36]. Que les Romains soient le quatrième et dernier royaume est entendu une bonne fois. Jérôme, lecteur de Daniel, en est bien convaincu. Mais déjà Jean, en décrivant la chute de « Babylone, la grande », en l'occurrence de Rome, parcourait en un instant la succession des empires, du premier au dernier. Enfin, la typologie aidant, Antiochos devient, couramment et pour longtemps, une figure de l'Antichrist et un signe donc de la fin qui approche. Ensuite, bien d'autres Antichrists scanderont l'histoire de l'Église, lui conservant durablement un tour apocalyptique, mais Antiochos ouvre la marche, avec l'avantage d'avoir déjà été posté (et démasqué) dans l'Ancien Testament. Suppôt du diable, il est aussi le fourrier de la fin.

Cet investissement, au sens propre, du livre de Daniel par les premiers chrétiens a une autre portée encore, dans la mesure où il fait plus que conforter la lecture prophétique de l'Ancien Testament. Daniel s'inscrivait, en effet, dans la trame catastrophique de l'histoire d'Israël. Antiochos, nous l'avons dit, venait répéter et terminer en

apocalypse la chute de 587. Si la lecture chrétienne reprend la trame, elle transforme ce qui était aboutissement chez Daniel en point de départ d'un temps autre. Puisque la venue et la mort de Jésus, dûment prophétisées par Daniel, transforment le sens de la catastrophe de 168 en tout autre chose. Ce qui était annoncé comme répétition ultime et qui avait été vécu comme tel par les rédacteurs du livre de Daniel doit, en fait, être interprété comme l'annonce de la sortie de ce temps catastrophique, rythmé par la désobéissance d'Israël. Et la fin des temps se mue en ouverture du temps de la fin. Le sens est donc changé du tout au tout, et l'histoire s'inverse. Cependant, en désignant Antiochos comme Antichrist, on maintient la structure apocalyptique de l'histoire : celle d'un présentisme apocalyptique. Proche est la fin, et ce qui importe dans le temps qui reste, c'est, nous l'avons fortement souligné, de se laisser saisir, transir par sa qualité de *Kairos*, de temps messianique. Pour le reste, résonnent toujours les déclarations de Jésus sur son Royaume qui n'est pas de ce monde, redoublées par celles de Paul affirmant que la cité des chrétiens n'est pas ici.

Le schéma de la succession des empires est une mise en ordre de l'histoire universelle. Pour Daniel, qui, le premier, noue fortement succession et apocalypse, il n'est pas question de dépasser le chiffre quatre. Puisque le cinquième sera le royaume éternel. Il en va de même pour les chrétiens qui lui emboîtent le pas. Le schéma leur convient bien. Il suffit de l'adapter, en faisant occuper la quatrième place par les Romains. Pour leur propre compte, les Romains, qui ont connu assez tôt le schéma, se sont assez naturellement installés en position de cinquième empire, avant même de l'être effectivement[37]. N'étaient-ils pas les successeurs des Grecs qui l'étaient eux-mêmes des Perses, des Mèdes et des Assyriens ? Quant à avoir connaissance de

Daniel, il n'en était pas question. Et, de toute façon, les contraintes apocalyptiques n'étaient en rien leur affaire.

Au départ, la succession des empires ne relève que du temps *chronos* : une dynastie commence et une autre s'achève. Il y a passage plus que succession proprement dite (*translatio*). Avec Daniel et, après lui, avec les chrétiens, le temps *chronos* ne disparaît pas mais il se double de temps *kairos*. L'histoire universelle est saisie par l'eschatologie. Ce qui a pour effet de grandement faciliter l'usage politique de la succession des empires contre les occupants étrangers, en dramatisant les échéances. L'apocalypse est au coin de la rue.

Trois états, quatre ou cinq royaumes ?

À côté de ce schéma encadrant tout le cours de l'histoire universelle, il en a existé un autre présentant un autre ordonnancement du temps. D'abord énoncé par Paul, il est pleinement développé par Augustin. La scansion majeure est celle de l'instauration de la Loi. Il y a un avant de la Loi (*ante legem*), un temps de la Loi (*sub lege*) et un après de la Loi, celui de la grâce (*sub gratia*). Depuis Adam, l'humanité a donc connu trois états. Paul sait même qu'entre la promesse faite à Abraham et l'alliance scellée avec Moïse se sont écoulés quatre cent trente ans. Le temps d'avant la Loi n'est donc pas uniformément celui de l'ignorance puisque brille la promesse qu'est venu accomplir Jésus Messie. Ce schéma qui scande le temps allant de l'Ancien au Nouveau Testament ignore le travail des chronographes chrétiens qui ont relié la marche de la cité de Dieu à celle des hommes, pour parler comme Augustin. Sa portée est donc plus limitée que celui de la *translatio*.

On a parfois rapproché cette tripartition de celle proposée par Varron, le grand antiquaire romain du I^er^ siècle avant notre ère, qui la

reprenait peut-être d'Ératosthène, le savant alexandrin du IIIe siècle avant notre ère. Selon Varron, il y a trois temps différents :

« Un premier temps qui va des débuts de l'humanité au premier cataclysme, et qu'à cause de notre ignorance, on nomme *obscur* (*adêlon*). Le second temps va de ce cataclysme à la première olympiade (776 avant J.-C.) ; à cause des nombreux récits fabuleux qui s'y rapportent, on le nomme *mythique* (*muthikon*). Le troisième temps va de la première olympiade à nos jours, on le dit *historique* (*historikon*), car ce qui s'y passe est rapporté dans des histoires véridiques[38]. »

Il est clair, au premier coup d'œil, que les deux tripartitions n'ont en commun que le chiffre trois ! L'une, organisée en fonction des progrès du savoir et du vrai, délimite des espaces temporels ; l'autre est aimantée par le passage de la loi à la foi. Formalisant ces âges de l'humanité, Augustin les portera d'ailleurs à quatre : avant la loi, sous la loi, sous la grâce et, en dernier lieu, pour les élus, *in pace*, dans la paix[39]. Au XIIe siècle, l'abbé Joachim de Flore, tout en reprenant ce schéma, le transforme fortement, en le temporalisant.

Là où Hérodote ne voyait que le remplacement d'une domination par une autre, les souverains hellénistiques puis les Romains ont raisonné en termes de succession (*translatio*). Les premiers se voulaient les successeurs des Perses et des pharaons. Les Romains, dès lors qu'ils ont conquis l'Orient, se sont présentés comme les successeurs d'Alexandre et, bientôt, comme les maîtres du monde. En principe, pour toujours, puisque à Rome était promise une domination éternelle. Aussi, depuis Auguste, l'Empire était-il à maintenir, et non plus à étendre. Par ailleurs, Daniel avait fixé le nombre des empires à quatre, le cinquième étant le royaume éternel de Dieu. Pour les raisons que nous avons rappelées, les chrétiens ont fait très vite du livre de Daniel une pierre angulaire du régime

chrétien d'historicité. Il leur suffisait, en effet, de le lire comme une prophétie de Jésus-Christ, de remplacer les Grecs, la quatrième bête la plus féroce, par les Romains, et de voir dans Antiochos IV déjà une figure de l'Antichrist.

L'important était le maintien du schéma des quatre royaumes et le renforcement de l'idée de succession. Puisqu'il n'y en a que quatre, on passe bien d'une domination à l'autre : jusqu'à la dernière, celle de Rome qui accompagne l'Incarnation. Repensons aux colonnes des *Tables* d'Eusèbe de Césarée : la colonne romaine est la dernière et sa fin sera aussi celle de la fin des temps. Le mouvement même de la succession indique le sens de la marche de l'histoire. La « paix romaine » était le meilleur moment à l'échelle du temps *chronos* pour que se répandît cette plénitude du temps qu'est le *Kairos* christique. Pour Orose, comme pour Augustin, Babylone est le premier empire et Rome, la nouvelle Babylone, le dernier. Ce sont, au fond, les deux qui comptent vraiment. Mais alors qu'Orose, à la suite d'Eusèbe, est tenté par l'idée de « temps chrétiens » et d'un empire chrétien, qu'on pourrait se risquer à voir comme les commencements d'un cinquième empire, Augustin s'y refuse résolument. La théologie de l'histoire ne saurait se dégrader en théologie politique. D'où son silence sur l'*Histoire* d'Orose, malgré l'hommage que ce dernier lui fit du travail engagé à sa demande. « Mon royaume n'est pas de ce monde » et « Rendez à César ce qui est à César », ces paroles de Jésus ont définitivement tranché la question. C'est bien pourquoi toute histoire universelle ne peut s'achever que sur l'apocalypse et le Jugement, soit la victoire ultime de *Kairos* sur *Chronos* et l'absorption de *Kairos* dans l'éternité de Dieu. Augustin, nous l'avons souligné, ne manque pas d'y consacrer les derniers livres de *La Cité de Dieu*.

Mais surgit alors un sérieux problème. Si l'histoire de la cité terrestre ne doit pas dépasser le chiffre quatre et si l'Empire romain

est le dernier empire, que se passe-t-il si l'Empire romain vient à tomber ou semble s'approcher de sa fin ? Pour les Romains païens, attachés aux traditions et défenseurs de la vieille religion, l'éternité promise à Rome est un des mythes fondateurs. Aussi, avoir chassé les dieux ancestraux et interdit leur culte, comme l'a ordonné Théodose, est assurément une faute. Et les premiers à blâmer sont les chrétiens. Pour ces derniers, il n'en est évidemment rien (comme l'ont très vite démontré Orose et Augustin), la prise de Rome par Alaric est juste le signe que le sixième âge, celui de la vieillesse du monde, est de plus en plus vieux et donc plus proche de sa fin. Mais les malheurs actuels ne doivent en aucun cas être confondus avec ceux, bien plus terribles, qui feront cortège à l'apocalypse. L'ultime combat entre l'Antichrist et le Seigneur n'est pas encore lancé. Ni les deux plans ni les deux temporalités ne doivent être confondus[40].

La translatio *médiévale*

Avant même l'adoption de la doctrine du « transfert » de l'Empire romain par les historiens médiévaux, il y eut celle de sa « renaissance » (*renovatio imperii Romani*[41]). Ainsi Charlemagne fit figurer cette devise sur le sceau impérial. Son couronnement à Rome, l'acclamation par le peuple comme « empereur des Romains » sont autant de signes symbolisant cette « renaissance ». Ce n'est qu'à la fin du XI^e^ siècle, il vaut la peine de le relever, que le couronnement de Charlemagne se trouva qualifié de *translatio*[42]. Une renaissance est par définition ponctuelle, et, de fait, elle fut à plusieurs reprises proclamée par tel ou tel souverain au cours des siècles précédents. La *translatio* prétend à quelque chose de plus : elle est une revendication de continuité et l'affirmation d'un sens de l'histoire. Il ne s'agit plus seulement de faire renaître Rome, mais de proclamer la continuité

depuis Auguste jusqu'au temps présent. Notre empire, se mirent à répéter les rois germaniques, est la poursuite de celui de Rome. « Nous sommes romains », Justinien est notre « prédécesseur » et « Rome », où ils ne résidaient pas, demeure cependant la capitale de l'Empire. Et non pas Constantinople, moins encore du jour, en 1054, où elle est devenue la ville des schismatiques.

Il n'est pas étonnant que les souverains allemands aient recherché ce renfort de légitimité dans les moments où leur pouvoir était affaibli (en Allemagne, en Italie, face au pape et à Byzance). La *renovatio* suivie de la *translatio*, qui faisait du Saint Empire romain germanique une renaissance durable (si l'on peut risquer l'expression) de Rome, répondaient à ce besoin. Mais, du même coup, le Saint Empire devenait le quatrième empire, et donc le dernier. Daniel, repris par Jérôme, Orose et Augustin, demeurait le cadre et l'horizon de l'histoire universelle. Par la *translatio*, le Saint Empire se trouvait doublement légitimé : politiquement, comme institution et théologiquement, comme quatrième empire. On demeurait donc bien dans le temps de la fin et de la vieillesse du monde, même s'il restait entendu que la fin (effective) des temps était indéterminée.

On comprend comment dans ces conditions la doctrine de la *translatio* a pu mener certains à tenir l'empire pour la force ou la seule force à même de « retenir » (retarder) la fin, selon l'interprétation ancienne donnée par Tertullien déjà et d'autres théologiens du *katechon* paulinien, et réactivée, en dernier lieu, par Carl Schmitt, comme l'a rappelé Giorgio Agamben[43]. L'Empire romain devient cette grande formation théologico-politique qui est le lieu même de la marche de l'histoire et qui la borne. Rome, dirions-nous volontiers, en est l'horizon indépassable. Au total, la *translatio* est un nouvel et puissant instrument idéologique, politique, théologique

au service du régime chrétien d'historicité. On peut y reconnaître aussi une forme temporalisée de l'accommodation qui, tout en restant fidèle à Daniel, permet de mobiliser l'antiquité romaine (pas seulement depuis Constantin, mais depuis Auguste déjà) et d'écrire l'histoire.

Otton de Freising

Dans son *Histoire des deux cités*, Otton de Freising (1112-1158) déploie pleinement la théorie de la *translatio*. Homme de haute lignée, demi-frère du roi Conrad III, il fit ses études à Paris ; bon théologien et bon historien, il devint évêque de Freising, prit part à la Deuxième Croisade et fut un proche de Frédéric Barberousse. En choisissant ce titre, il se met à l'évidence dans les pas d'Augustin. Mais on peut noter que sur les huit livres que comporte l'ouvrage, sept sont consacrés à la cité terrestre depuis Babylone jusqu'au milieu du XII^e^ siècle. Le huitième traite, comme il se doit, de la fin, c'est-à-dire de l'Antichrist, de la résurrection des morts et de la fin des deux cités. Mais, en réalité, selon la vision de l'histoire d'Otton de Freising, il n'y a proprement deux cités distinctes que jusqu'à Constantin. En effet, souligne-t-il :

« À partir de ce temps-là, étant donné que non seulement tous les hommes, mais même les empereurs, à quelques exceptions près, furent catholiques, il me semble que j'ai écrit l'histoire non de deux cités, mais pour ainsi dire d'une seule, que je nomme l'Église. Car encore que les élus et les réprouvés soient dans une seule demeure, je ne peux pourtant plus appeler ces cités deux, comme je l'ai fait plus haut ; je dois dire qu'elles n'en sont proprement qu'une, encore qu'elle soit mélangée, car le grain y est mêlé avec l'ivraie[44]. »

Tout en reprenant le vocabulaire d'Augustin, l'évêque s'en éloigne nettement, alors même qu'il se rapproche d'Orose ou même d'Eusèbe. Puisqu'il passe de la théologie augustinienne de l'histoire à une théologie politique, dont ne voulait en aucun cas Augustin. Sept siècles plus tard et dans un monde bien différent, la démarche d'Otton de Freising relève-t-elle de l'accommodation ou est-elle une forme de trahison, pour ne pas dire déjà d'accommodement ? Contribue-t-elle à asseoir plus fermement encore le régime chrétien d'historicité, en en maintenant les articulations essentielles (les quatre empires et l'horizon apocalyptique), tout en lui permettant de rendre compte du temps présent[45] ? Mais en se voulant fidèle à Augustin, alors même qu'il lui était infidèle, et probablement sans même s'en apercevoir, n'a-t-il pas fragilisé le régime chrétien d'historicité, en l'inscrivant davantage dans le temps *chronos* et au milieu des affaires du « siècle » ?

La *translatio* est, pour les raisons déjà dites, le concept qui structure tout le livre de l'évêque. Or, parmi les empires, deux dominent, Babylone et Rome, Babylone commence et Rome termine, comme nous le savons. Otton va pousser plus loin encore l'analogie entre les deux puissances. Comment, en effet, aborde-t-il et règle-t-il le cas du premier transfert ? Quand Babylone tombe, « la réalité » (*in re*) du pouvoir passe aux Chaldéens, aux Mèdes, puis aux Perses, mais « nominalement » (*in nomine*) il reste avec Babylone[46]. Pourquoi inventer cette distinction entre le nom et la chose ? Parce qu'au nom de l'analogie établie et exploitée par Orose et Augustin, il va pouvoir la faire jouer également pour l'Empire de Rome. Ainsi Constantin transfère le « siège de l'Empire » à Constantinople. Puis, avec la chute de l'Empire d'Occident, la réalité du pouvoir passe aux Grecs, mais « sous le nom de Rome » (*sub Romano nomine*). De là, toujours sous le nom de Rome, il est passé aux Francs, qui vivent à l'Ouest, puis des

Francs aux Lombards, et des Lombards il est arrivé chez les Francs germaniques[47]. De cette façon, la *translatio* peut préserver sa force théologique sans faire, pour autant, violence à la réalité des faits, devenant ainsi un instrument d'histoire. Déplacement dans le temps, elle est aussi mouvement dans l'espace. Elle va, en effet, de l'est vers l'ouest. Et le transfert vaut autant pour le pouvoir que pour le savoir : ils commencent à l'Est et s'achèvent à l'Ouest, l'Espagne marquant la limite[48]. Car la marche est toujours une avancée vers la fin.

Si Constantin est le médiateur permettant de passer des deux cités à une seule, il est également celui par qui le concept de *translatio* est porté à sa pleine extension. Il y a la réalité du pouvoir et le nom du pouvoir, mais le nom lui-même n'est pas dépourvu de pouvoir, d'un pouvoir dont la notion de légitimation ne rend qu'incomplètement compte. Le grand nom de Rome alimente tout un imaginaire du pouvoir, et qui peut s'en prétendre le dépositaire renforce, sinon son pouvoir, du moins son autorité (*auctoritas*). On n'a pas de peine à concevoir l'âpreté des luttes pour contrôler l'attribution du titre d'empereur. De ce double registre de la *translatio* découle, en effet, la longue histoire heurtée de cette étrange construction théologico-politique qu'a été, jusqu'au XVII^e^ siècle au moins, le Saint Empire romain germanique. Démontrer le caractère opératoire du concept importe donc au plus haut point à Otton de Freising.

On comprend donc mieux pourquoi il était important que le Saint Empire romain germanique se présentât comme le continuateur direct de celui de Rome. On restait au chiffre canonique de quatre. Romain, germanique et saint, cet empire était bien le dernier. Ce qui légitime encore, aux yeux de Carl Schmitt, son rôle historique de « retardateur » (*katechon*) de la fin. Inversement, annoncer l'imminence d'un Cinquième Empire (le Quint Empire), comme le nomme au XVII^e^ siècle l'étonnant père jésuite Vieira, dans

une lecture actualisante de Daniel, revient à « hâter » la venue de la fin, en ouvrant ou rouvrant une perspective apocalyptique[49]. À la fois temporel et spirituel, cet ultime empire doit avoir pour premier empereur le roi du Portugal. Là où Joachim de Flore mettait les Spirituels, les moines, il place, lui, le roi du Portugal.

Avec le troisième âge, état, ou stade de Joachim de Flore, avec l'accommodation, telle que pratiquée par Anselme de Havelberg, avec enfin la *translatio* selon Otton de Freising, nous avons trois propositions d'extension du régime chrétien d'historicité en direction de leur présent, celui du XII^e^ siècle, et trois opérations de temporalisation. Leurs façons de répondre ne sont pas les mêmes, mais elles ont un commun souci de montrer que l'histoire n'est pas close. Celle de l'abbé mobilise la prophétie et l'apocalypse, et ouvre vers l'avenir ; celle d'Anselme de Havelberg, en justifiant par l'accommodation les « nouveautés » dans une Église qui ne cesse de se renouveler, ouvre vers une histoire, elle aussi, à venir ; celle d'Otton, plus institutionnelle, plus impériale, montre que l'Empire romain, qui a été l'horizon du monde, n'a pas, en dépit des tribulations, encore achevé sa course.

Tous les trois saluent avec le plus grand respect Augustin qu'ils affirment ne contredire en rien, mais tous les trois lui sont, à leur façon, infidèles. Comment échapper à la clôture de la grande machine qu'est *La Cité de Dieu*, sans rompre avec le puissant docteur de l'Église qu'est son auteur ? Tel est, pour une bonne part, leur problème, et ce, alors même qu'ils n'ont probablement nul désir de se séparer de lui. Reste qu'en s'écartant de la version forte du régime chrétien d'historicité, sa version définitive ou canonique, à terme ils l'affaiblissent. Ces fêlures, ces écarts pourront devenir des points de faiblesse et donner prise à des mises en question, puis à des rejets.

Pour le dire d'un mot, le temps *chronos*, une fois introduit, tel le loup dans la bergerie, prendra de plus en plus d'extension, alors que, par un mouvement inverse, le temps *kairos* refluera progressivement jusqu'à être pratiquement expulsé de l'histoire, du moins sous la forme que lui avaient donnée les premiers chrétiens.

LA *REFORMATIO*

Dans notre inventaire des principaux opérateurs temporels, en reste un, majeur lui aussi : la *reformatio*. C'est trop peu dire qu'elle a accompagné toute l'histoire du christianisme, car elle touche au cœur même de la vie du croyant et de l'Église. Les clercs surent la mobiliser, comme ils le faisaient pour l'*accommodatio* et la *translatio*, mais il advint que la *reformatio* devînt la Réformation ou la Réforme, celle lancée par Luther, et donc le nom d'une rupture.

L'homme ayant été créé à l'image de Dieu, la *reformatio*, la *renovatio* ou la *regeneratio* ont d'emblée désigné la voie à suivre pour retrouver cette ressemblance perdue par suite du péché originel[50]. Pour Paul, la *re-formatio* est le retour à la forme d'origine dans le présent de la conversion. L'âme passe ainsi de la dissemblance à la ressemblance perdue. Par le baptême, le vieil homme est abandonné au profit de l'homme nouveau. Plus tard, le choix de la vie monastique aura la même signification. Par la *reformatio*, l'homme pécheur englué dans le temps *chronos* s'ouvre un accès au temps *kairos* et marche vers la perfection. En imitant le Christ, il retourne à la vérité de l'Évangile.

Avec Grégoire le Grand (pape en 590), l'accent est mis sur la réforme personnelle, alors que pour Grégoire VII (pape en 1073), la réforme concerne l'Église dans son ensemble. Va ainsi s'installer peu

à peu l'idée que l'Église doit sans cesse se réformer, c'est-à-dire tendre à retrouver « l'Église primitive » (celle de Constantin, celle de Grégoire le Grand, celle que les différentes réformes monastiques ne vont cesser de rechercher). Se laisse déjà saisir comment la *reformatio*, qui, dans son acception paulinienne, n'était pas temporalisée, se leste de temps, dès lors que le *re-* du retour en arrière tend à supplanter le *re-* de la ressemblance (mais sans l'oblitérer pour autant, puisque la finalité demeure la même).

Parallèlement, *reformatio* a aussi au Moyen Âge un sens politique tout à fait clair. Ce qui, en l'occurrence, est à retrouver et à faire renaître, ce n'est évidemment pas l'Église primitive, mais l'Empire romain. L'Empire carolingien a ainsi fort bien su faire de ce programme un instrument de sa légitimation, en mobilisant conjointement deux opérateurs, celui de la *translatio*, dont nous venons de montrer toute la force, et celui de la *reformatio*. Puisque Charlemagne est le successeur des empereurs romains, il a toute légitimité pour faire renaître l'Empire et, en proclamant la restauration de l'Empire, il prouve qu'il est le successeur légitime des empereurs romains. De même, l'empereur Otton III (couronné en 996) proclame sur ses sceaux « la renaissance de l'Empire romain[51] ». D'emblée temporalisée, cette *reformatio* politique n'en a pas moins besoin de transiter par l'épiphanie d'une renaissance.

Au cours du XII^e^ siècle, *reformatio* prend encore un autre sens, qui fait de la notion un véritable carrefour temporel. En effet, le *re* de *reformatio* peut aussi ouvrir sur du nouveau : sur ce qui n'a encore jamais existé. Regardant en arrière, la *reformatio* peut aussi regarder en avant. Dans un monde où la nouveauté (*novitas*) est encore considérée avec méfiance ou carrément refusée — puisque de la nouveauté à l'hérésie, il n'y a qu'un pas —, la *reformatio* est un moyen de faire passer (comme en contrebande) du nouveau, en le couvrant

du manteau de la réforme. L'arc de la *reformatio* peut ainsi aller du retour à des formes de vie religieuse ayant existé dans un passé plus ou moins lointain à la promotion de formes qui n'ont encore jamais existé mais qui sont justifiées par le dévoilement d'une nouvelle étape du plan de Dieu sur l'humanité. En ce point, la *reformatio* et l'*accommodatio* se rejoignent. Pour Anselme de Havelberg, par exemple, qui opte pour une interprétation optimiste et confiante de la *reformatio,* la connaissance de la vérité augmente au fur et à mesure du temps[52]. Les nains juchés sur les épaules des géants, selon l'image fameuse attribuée à Bernard de Chartres, ne sont pas plus sages que leurs grands prédécesseurs mais ils voient, malgré tout, plus loin qu'eux. La comparaison combine habilement la révérence due aux Pères de l'Église et une ouverture, en toute humilité, à un progrès des connaissances.

Ce n'est pas tout encore. Car cette acception optimiste de la réforme en rencontre une autre, plus ancienne et toujours présente au XII^e^ siècle, pessimiste celle-là, qui repose sur la certitude (augustinienne) que le monde vieillit et s'approche de sa fin. Là aussi, la vieillesse, si je puis dire, se temporalise. Alors que l'Incarnation faisait entrer du jour au lendemain le monde dans son dernier âge, celui de la vieillesse. Désormais, le temps *chronos* qui sépare de la fin se mesure par les dégradations qu'il apporte. Plus ce temps s'allonge, plus les choses empirent. Aussi la *reformatio* est-elle la meilleure façon de se préparer à la fin. Dans une lettre à Abélard, Héloïse écrit qu'on voit « presque tout le monde se précipiter vers la vie monastique[53] ». Mais cette détérioration a au moins la vertu d'obliger à récrire les anciennes règles ou à en rédiger de plus adaptées aux situations d'aujourd'hui, en espérant qu'elles permettront une amélioration dans le futur. Ainsi même la version pessimiste de la réforme peut recéler la possibilité du nouveau.

En ce point, la *reformatio* rencontre encore l'*accommodatio* divine[54]. Il revient aux hommes d'adapter et de transcrire l'accommodation en *reformatio*. La réforme doit être au service de la parole de Dieu qui sait dévoiler son plan pour l'humanité, tout en s'adaptant aux différentes situations. Dans cette rencontre entre la réforme et l'accommodation se noue et se joue une temporalisation du plan divin par son insertion dans l'histoire effective. S'il ouvre des possibilités, ce point de jonction n'est pas sans risques, puisqu'on peut aisément passer de l'accommodation (instrument divin) aux accommodements (avec le monde). C'est exactement en ce point que, au milieu du XVII^e^ siècle, Pascal déploiera toute son ironie contre les jésuites dans *Les Provinciales,* leur reprochant leurs accommodements outranciers avec le siècle, au mépris de la tradition de la *reformatio*[55]. Mais avec Anselme de Havelberg, Otton de Freising et les réformateurs du XII^e^ siècle, nous sommes encore fort éloignés de cette conjoncture marquée par une emprise croissante du temps *chronos*.

Quand, le 31 octobre 1517, le moine augustin Martin Luther placarde ses 95 thèses sur la porte de l'église du château de Wittemberg, il se réclame encore du sens usuel de *reformatio*. Il proteste certes contre la vente des Indulgences, censée d'abord hâter l'envol des âmes du purgatoire vers le ciel mais, surtout, il appelle les chrétiens à mettre le Christ au cœur de leur vie : « Il faut exhorter les chrétiens à s'appliquer à suivre le Christ leur chef à travers les peines, la mort et l'enfer », énonce l'avant-dernière thèse. L'enjeu, on le voit, va bien au-delà des Indulgences. « Lorsqu'en 1517 il s'était dressé face à l'Église, que prétendait-il ? demandait Lucien Febvre. Réformer l'Allemagne ? Fonder une Église luthérienne ? Non, Luther était parti pour changer les bases de l'Église chrétienne […] pour retrouver des sources perdues et qui ne jaillissaient plus dans la cour des églises ou

le cloître des couvents[56]. » Ces quelques lignes indiquent bien le sens du mouvement prôné. Luther veut une nouvelle *reformatio*, comme il y en a déjà eu bien d'autres auparavant lancées au sein même des ordres monastiques. Mais, et ceci change tout, il ne se contente pas de placarder ses thèses et d'appeler à les discuter, il les fait imprimer.

Très vite réimprimées et traduites du latin en allemand, elles se mettent à circuler et deviennent un objet et un enjeu politiques. Les théologiens perdent alors la main, tandis que les princes, le tout nouvel empereur Charles-Quint, et bientôt le pape s'en mêlent, chacun avec ses propres objectifs. Alors même que Luther, de son côté, refuse de se rétracter. C'est ainsi que la *reformatio* mûrie et voulue par Luther se mue en rupture avec l'Église, marquant le début de la Réforme et de ce que l'Église catholique nomma « la religion prétendue réformée », pour bien souligner que la vraie réforme demeurait de son côté à elle[57]. Si, dans son inspiration, la Réforme se place dans la continuité de ce que les médiévaux entendaient par *reformatio*, elle en accentue la charge temporelle, puisque Luther est conduit à récuser l'autorité des conciles, du droit canon et des papes, soit toute la tradition séculaire de l'Église qu'il faut oser enjamber pour espérer retrouver la pureté des origines.

Or, en se radicalisant, la Réforme rencontre ou rejoint le geste déjà accompli par les humanistes qui veulent également enjamber les siècles obscurs du Moyen Âge, mais, pour eux, il s'agit en priorité de retrouver et de faire renaître l'antiquité païenne. Si la démarche est analogue et également audacieuse, les objets visés diffèrent. Il faut être Érasme pour vouloir concilier les deux : l'Écriture et les Anciens. Reste qu'entre les Réformés et les humanistes, bien des passerelles existent, à commencer par leur commune attention portée aux trois langues, le latin, le grec et l'hébreu. De fait, l'insistance mise par les premiers Réformés sur le retour aux sources et sur l'Écriture seule

(*sola scriptura*) est pleinement en phase avec les aspirations des humanistes à retrouver, éditer, traduire et imprimer les textes des Anciens et à repartir d'eux. Ainsi Luther, critiquant un enseignement purement utilitaire « pour l'argent et pour le ventre », défend l'apprentissage du latin, du grec et de l'hébreu dans les écoles[58]. Si la Réforme marque un moment capital dans la temporalisation de la *reformatio*, elle ne signifie pas pour autant la fin de son parcours. Loin s'en faut ! De cet opérateur, qui des siècles durant a fait ses preuves aux mains de l'Église, *Chronos* devenu le temps moderne saura, comme nous le verrons plus loin, user, en le pliant à son propre usage[59].

Grâce à ces coups de sonde se trouve confirmée l'importance des grands opérateurs temporels qui, travaillés par les clercs, ont permis de lancer des passerelles, périlleuses parfois, entre *Kairos* et *Krisis* d'une part, et *Chronos*, de l'autre. Grâce à l'efficience de ces instruments de temporalisation, le présentisme chrétien a pu prendre de l'épaisseur, faire place à du passé, mais plus encore à du nouveau, et ouvrir sur de l'avenir, sans remettre en cause ni la qualité ni les bornes du temps nouveau ayant commencé avec l'Incarnation et devant se clore avec le Jugement dernier.

1. Ernesto De Martino, *La fin du monde. Essai sur les apocalypses culturelles*, texte établi, traduit de l'italien et annoté sous la direction de G. Charuty, D. Fabre, M. Massenzio, Paris, Éditions de l'EHESS, p. 221. Pour une vue d'ensemble du Moyen Âge, Georges Duby, *Le temps des cathédrales. L'art et la société* (980-1420), repris dans Georges Duby, *Œuvres*, édition établie par Felipe Brandi, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 2019.

2. Voir *supra*.

3. Une des négociations considérables et qui a duré longtemps est celle qui met aux prises le temps et l'argent. Bien étudiée, la question est un sujet à soi seul. Lancée par le verset de Luc (6, 35) — « prêtez sans rien attendre en retour » —, l'interrogation va d'abord se centrer entre le XII^e^ et le XV^e^ siècle sur le problème de l'usure et du

crédit. L'usurier « vend le temps qui est commun à toutes créatures ». Cette appropriation indue ne peut donc qu'être théologiquement condamnée. Mais, ce faisant, « c'est toute la vie économique, à l'aube du capitalisme commercial, qui se trouve mise en question », ainsi que note Jacques Le Goff dans un article qui a fait date : « Au Moyen Âge : Temps de l'Église et Temps du marchand » (*Pour un autre Moyen Âge,* Paris, Gallimard, 1978, p. 46-47), des accommodements vont donc devoir être trouvés. Voir Giacomo Todeschini, *Les Marchands et le Temple, La société chrétienne et le cercle vertueux de la richesse du Moyen Âge à l'époque moderne*, traduction française d'Ida Giordano, avec la collaboration de Mathieu Arnoux, Paris, Albin Michel, 2017. Sylvain Piron, *L'occupation du monde,* Bruxelles, Zones sensibles, 2018, p. 170-176, consacrées au *Traité des contrats* de Pierre de Jean Olivi.

4. Stephen D. Benin, *The Footprints of God. Divine Accommodation in Jewish and Christian Thought*, State University of New York Press, 1993 ; Amos Funkenstein, « Periodization and Self-Understanding in the Middle Ages and Early Modern Times », *Medievalia et Humanistica,* 5, 1974, p. 3-23.

5. Paul, 1 Corinthiens, 3, 1-2.

6. Irénée de Lyon, *Contre les hérésies,* 4, 38, 1.

7. Tertullien, *Du voile des vierges,* 1, 4.

8. Épître aux Galates, 3, 24.

9. 1 Corinthiens, 10, 11.

10. Augustin, *Lettres*, 138, traduction Poujoulat, Paris, 1858.

11. Walahfrid Strabo, *Libellus de Exordiis et Incrementis Quarundam in Observationibus Ecclesiasticis Rerum,* traduction et commentaires A. L. Harting-Correa, Leiden, Brill, 1996.

12. Anselme de Havelberg, *Dialogues,* livre I, traduction, notes et appendice par Gaston Salet, Paris, Éditions du Cerf, 1966, chap. 5, 1147 c.

13. Anselme de Havelberg, *ibid.,* I, 1, 1141D.

14. M.-D. Chenu, *La théologie au XII^e siècle,* Paris, Vrin, 1957, p. 70-71.

15. Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle,* Paris, Garnier Flammarion, 1966, Avant-propos, p. 40.

16. Gian Luca Potestà, « Joachim de Flore dans la recherche actuelle », *Oliviana,* 2, 1016, p. 1-12, où il résume les apports de sa biographie de Joachim (2004). De Potestà également, « Temps et eschatologie au Moyen Âge », *L'attente des temps nouveaux : eschatologie, millénarismes et visions du futur, du Moyen Âge au XX^e siècle,* sous la direction d'André Vauchez, Turnhout, Brepols, 2002, p. 106-121. Henri de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture,* III, Paris, Éditions du Cerf, 1993. Brett Edward Whalen, *Dominion of God. Christendom and Apocalypse in the Middle Ages,* Cambridge, Harvard University Press, 2009, p. 100-124.

17. Henri de Lubac, *Exégèse médiévale,* II, p. 473. Reprenant une formule du père Congar, H. de Lubac parle aussi d'« historiosophie apocalyptique ».

18. Henri de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore, I. de Joachim à Schelling, II. De Saint-Simon à nos jours,* Paris, Éditions Lethielleux, 1979 et 1981,

p. 14.

19. Grégoire le Grand, cité par André Vauchez, « Le prophétisme chrétien de l'Antiquité tardive à la fin du Moyen Âge », in *Prophètes et prophétisme,* sous la direction de A. Vauchez, Paris, Le Seuil, 2012, p. 68.

20. Henry Mottu, *La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Flore,* Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1977, p. 272.

21. Voir *supra*.

22. Voir *supra*, ici, ici et ici.

23. 2 Maccabées, 9, 5 ; Daniel, 11, 45.

24. Daniel, 12, 1.

25. Arnaldo Momigliano, « Daniel et la théorie grecque de la succession des empires », *Contributions à l'histoire du judaïsme,* Édition de Silvia Berti, traduction française de Patricia Farazzi, Nîmes, Éditions de l'Éclat, 2002, p. 65-71 ; David Flusser, « The four empires in the Fourth Sibyl and in the Book of Daniel », *Israel Oriental Studies*, *II,* 1972, p. 148-175.

26. Daniel, 2, 21 ; 4, 29.

27. Siracide, 10, 8.

28. Hérodote, *Histoires,* 1, 95, 130 ; Ctésias, *Persika,* 1, 32, 5.

29. Polybe, *Histoires,* 38, 21-22. Scipion cite l'*Iliade,* 6, 448-449.

30. Polybe, *ibid.*, 1, 2, 2-7.

31. Denys d'Halicarnasse, *Antiquités romaines,* I, 2.

32. Joseph Ward Swain, « The Theory of the Four Monarchies Opposition History under the Roman Empire », *Classical Philology,* XXXV, janvier 1940, p. 1-21.

33. Oracles sibyllins, 4, 146-148.

34. Daniel, 9, 24-27.

35. Jérôme, *Commentary on Daniel,* traduction anglaise de G. L. Archer, Jr, Grand Rapids, Baker Book House, 1958, chap. 9, versets 24-27, p. 95.

36. Irénée de Lyon, *Contre les hérésies,* traduction française d'Adelin Rousseau, Paris, Éditions du Cerf, 2011, 5, 26, 2.

37. Swain, *op. cit.*, p. 3, cite un fragment du poète Ennius (mort en 172 avant J.-C.) établissant un synchronisme entre la chute de l'Empire assyrien et la fondation de Rome. Thème promis à un bel avenir jusque chez Augustin.

38. Ce passage important de Varron nous est connu par le grammairien Censorinus, *Le jour anniversaire de la naissance*, traduction française de Gérard Freyburger, Paris, Les Belles Lettres, 2019, 21, 1. Dans *La Cité de Dieu,* 6, 5, 1, Augustin fait état de la tripartition des temps de Varron.

39. Augustin, *Enchiridion,* 118.

40. Voir *supra*, ici et ici.

41. Robert L. Benson, « Political Renovatio : Two Models from Roman Antiquity », in *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Oxford, Clarendon Press, 1982,

p. 359-371.

42. Werner Goetz, *Translatio Imperii : ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens und der politischen Theorie im Mittelalter und in der frühen Neuzeit,* Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1958.

43. Voir *supra*.

44. Otton de Freising, *Chronica sive Historia de duabus civitatibus,* traduction en allemand, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972, liv. 5, prologue.

45. En désignant l'Église comme la seule cité, Otton de Freising récuse, en effet, toute opposition de principe entre le pouvoir impérial (*regnum*) et le sacerdoce (*sacerdotium*), alors même qu'elle a été fort vive, en particulier lors de la querelle des investitures.

46. Otton de Freising, *op. cit.*, liv. 4, 5.

47. *Ibid.*., liv. 1, prologue.

48. Le thème de la marche vers l'ouest n'est pas propre à Otton de Freising : Hugues de Saint-Victor estimait aussi que c'était une disposition de la divine Providence et que lorsque seraient atteintes les limites du monde, ce serait aussi la fin des temps, cité par M.-D. Chenu, *op. cit.*, p. 79. Otton de Freising, *Histoire,* 1, prologue : de Babylone, la science passe en Égypte, chez les Grecs, les Romains, les Gaulois et les Espagnols.

49. Voir *infra*.

50. Article *Reform, New Catholic Encyclopedia,* vol. XII, The Catholic University of America, 1967 ; Gerhart B. Ladner, *The Idea of Reform, Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers,* Cambridge, Harvard University Press, 1959 ; Giles Constable, « Renewal and Reform in Religious Life, Concepts and Realities », in *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century,* R. Benson and G. Constable ed., Oxford, Clarendon Press, 1982, p. 37-67 ; G. Constable, *The Reformation of the Twelfth Century,* Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

51. Robert L. Benson, « Political *Renovatio* : Two Models from Roman Antiquity », in *Renaissance and Renewal…, op. cit.*, p. 359-360.

52. Voir *supra*.

53. Citée par Constable, *The Reformation of the Twelfth Century, op. cit.*, p. 163.

54. Voir *supra*.

55. Voir *infra*.

56. Lucien Febvre, *Un destin, Martin Luther*, Paris, PUF, 1968 (1928), p. 192 ; Marc Lienhard, *Luther, ses sources, sa pensée, sa place dans l'histoire,* Genève, Labor et Fides, 2016.

57. Luther lui-même n'utilisa que rarement le terme *reformatio*. C'est seulement un siècle et demi après sa mort que *reformatio* (ou luthéranisme) est employé pour désigner son œuvre (article *Reform*, *New Catholic Encyclopedia*).

58. Jean-Christophe Saladin, *La bataille du grec à la Renaissance,* Paris, Les Belles Lettres, 2000, en particulier p. 355-361 « Le grec, instrument de prosélytisme pour les Réformés. »

59. Voir *infra*.

CHAPITRE IV

Dissonances et fissures

Entre les mains des clercs, les grands opérateurs temporels ont accompagné l'accommodation divine, au risque de la dépasser parfois, de la devancer, voire de la trahir, mais avec toujours la visée de renforcer le régime chrétien d'historicité, nullement de l'affaiblir ou de le contester. Ils sont, en effet, comme les touches d'instruments dont jouent les hommes d'Église, pour interpréter au plus juste la grande partition du régime chrétien sous la direction de Celui qu'Augustin avait représenté en chef d'orchestre. Mais les dissonances, les fausses notes vont apparaître et se multiplier. Les clercs vont perdre le monopole. D'autres interprètes vont commencer à jouer d'autres partitions : les leurs. Et plus grave encore, des fissures vont apparaître dans l'ordre chrétien du temps.

Les rapports respectifs entre l'ancien et le nouveau ont été bouleversés dès l'instant qu'il y eut un Ancien Testament et un Nouveau, une ancienne Alliance et une nouvelle. En a découlé une économie du temps, jusqu'alors inouïe, où le nouveau l'emportait sur l'ancien, qui n'était en aucun cas supprimé, mais dépassé. On atteint là le cœur même du régime chrétien d'historicité. Comme Augustin l'a traduit, après d'autres mais mieux qu'eux : « Pourquoi l'appelle-t-on "ancienne" (alliance), sinon parce qu'elle "cache la nouvelle"

(*occultatio novi*) ? Et pourquoi appelle-t-on l'autre "nouvelle" sinon parce qu'elle "dévoile l'ancienne" (*veteris revelatio*)[1] ? » Ou, selon une autre image, le « vieux » est l'« ombre » du « nouveau » : la lumière vient du nouveau, et c'est elle qui permet de voir le vieux comme il est et pour ce qu'il est. La Jérusalem terrestre où régna David était « dans l'ombre de la future » (*in umbra futuri*[2]). Dans cette configuration, le passé n'est plus modèle, mais exactement préfiguration. Il est à lire typologiquement, puisqu'il est préparation de et marche vers ce moment de « plénitude » du temps qu'a marqué le surgissement du *Kairos* christique : la lumière du nouveau. D'où la formule, au premier abord paradoxale, d'Augustin encore : « L'Écriture est aussi attentive, sinon plus, à prédire l'avenir qu'à raconter le passé. » Elle est, en son essence même, prophétique. On est là presque aux antipodes du modèle de l'*historia magistra vitae* pour qui, structurellement, le passé vient avant (à tous les sens du terme) le présent. Il le précède et a précellence sur lui. On va du passé vers le présent, et non l'inverse. Et le nouveau se trouve dans l'ombre du passé, pour retourner la formule augustinienne. Ou, pour pousser la logique à son terme et retrouver l'Ecclésiaste, il n'y a pas de nouveau, pas de place pour du nouveau dans un temps qui ne connaît que la répétition :

> *Ce qui a été est ce qui sera*
> *Et ce qui s'est fait est ce qui se fera*
> *Il n'y a rien de nouveau sous le soleil*[3].

Alors que, dans le régime chrétien, il y a place pour du nouveau, et quel nouveau, mais il n'est pas répétable. Ou, plus exactement, Jésus est celui qui vient, le venant, et la Parousie est, à proprement parler, le seul événement encore à venir : événement annoncé,

claironné même, attendu, et qu'on ne saurait donc qualifier de nouveau et qui pourtant sera inédit[4]. À chacun de s'y préparer par la conversion, qui est une nouvelle naissance ou une renaissance (*regeneratio, renovatio, reformatio*). Ce temps qui reste, dont on ignore la durée et qui est l'affaire de Dieu seul, est l'objet même du régime chrétien d'historicité, ce présent apocalyptique pris entre l'Incarnation et le Jugement, qui va devenir le temps de l'histoire du Salut.

En cet espace, en principe entièrement régi par le couple *Kairos* et *Krisis*, nous venons de voir comment les grands opérateurs temporels travaillés par les clercs avaient progressivement permis d'allouer une place mesurée à *Chronos*. Ainsi, en déployant toutes les ressources de la *translatio*, Otton de Freising ordonne et donne sens au temps qui reste, soit à cette histoire qui s'étire désormais sur douze siècles en s'arrimant à l'endurance du grand nom de Rome, tout en maintenant l'horizon apocalyptique. Mais son livre est plus rétrospectif que prospectif, plus soucieux du passé que de l'avenir. Quel est, en effet, le futur du Saint Empire à part tenir ou maintenir ?

Alors même que plusieurs de ses contemporains du XII^e^ siècle positionnent leur présent par rapport au passé en revendiquant pour eux la qualité de « moderne » et regardent vers l'avenir en mobilisant la notion de *renovatio*. Tel est le cas de Gautier Map qui, à la fin du XII^e^ siècle, valorise les dernières cent années écoulées comme « notre modernité[5] ». Anselme de Havelberg, pour sa part, en étendant le recours à l'accommodation en direction du présent et même du futur, peut faire une place aux « nouveautés ». Mais ces nouveautés, résultant de la *renovatio*, ne sont pas des nouveautés absolues. Car l'Église ne cesse, en réalité, de se renouveler pour s'avancer sur la voie de la perfection. Pour Joachim de Flore, surtout, il y a du nouveau sur l'horizon du temps *chronos*, alors qu'il voit approcher le

troisième âge des Spirituels. Ainsi sans que soit remis en cause le « nouveau » unique et indépassable du *Kairos* christique, des hommes d'Église trouvent le moyen, pour ainsi dire, d'acclimater du nouveau (comme catégorie positive) dans le cours de l'histoire.

LA *RENOVATIO* DÉTOURNÉE : LES HUMANISTES

Aussi est-ce sur ce terrain, balisé et pratiqué par l'Église et avec des instruments déjà opératoires (le moderne, la *renovatio*, ainsi que la *reformatio*), que les humanistes vont accomplir leur geste audacieux. Comment ? En opérant un transfert et un détournement qui créent, à terme, les conditions d'une rupture. Ils font leur la *renovatio*, mais pour faire renaître l'Antiquité en renaissant à elle. On reste dans le registre de la conversion. Alors qu'initialement la *renovatio* désignait la renaissance dans le Christ, avant de se routiniser quelque peu en capacité ou nécessité pour l'Église de savoir se renouveler et se réformer, les humanistes veulent faire du retour à l'Antiquité une véritable renaissance. Ils opèrent donc une captation ou un détournement et un déplacement. Alors que la *renovatio*, telle qu'acclimatée par Anselme de Havelberg, supposait un temps continu, celle des humanistes implique une rupture avec ces siècles obscurs qui ont commencé avec la prise de Rome par les Barbares, et ce qu'ils ont l'audace d'entreprendre vient enfin en marquer le terme.

Entre ces deux dates, il y a ce temps qu'ils vont désigner (et dénigrer) comme « Temps intermédiaire » (*media aetas*), soit une parenthèse d'ignorance à refermer. Alors qu'en deçà brille l'ancienne Rome. C'est bien pourquoi la *renovatio* / renaissance est aussi un

retour : un retour de Rome (Rome va renaître) et un retour vers Rome (celle qu'il faut dès lors exhumer en mobilisant toutes les procédures savantes de la restitution (*restitutio*[6]). En ce sens le retour est aussi une forme de *reformatio* (païenne). Il est remarquable de voir Machiavel présenter, au début du XVI^e^ siècle, le retour vers l'Antiquité comme analogue à la découverte du Nouveau Monde. Prendre Tite-Live pour guide, c'est, en effet, frayer une « route nouvelle » vers le monde des Anciens, qui, parce que trop ignoré et oublié, peut être tenu pour un monde nouveau. Ainsi toute la force de l'imaginaire du nouveau (contenue dans Nouveau Monde) peut être captée, espère du moins Machiavel, pour la mettre au service de l'exemple antique : non pour lui-même, mais pour l'offrir à l'imitation. Pas seulement quand il s'agit de médecine ou de droit, mais aussi, souligne Machiavel, quand on s'interroge sur la manière de fonder et, plus encore, de maintenir aujourd'hui un État[7]. Telle est la question qui lance les *Discours sur la première décade de Tite-Live*. Le retour — retour vers le nouveau — a bien pour but de renouveler un monde devenu ancien ou même doublement ancien. Il l'est devenu par rapport à celui récemment découvert (« si nouveau et si enfant », selon les mots de Montaigne), et il l'est par tout ce qui, en lui, appartient encore au Moyen Âge.

À travers ce retour proclamé vers l'Antiquité se remet également en marche un temps, qui est celui-là même de l'histoire maîtresse de vie, qui fait du passé une réserve d'exemples à imiter. Ce régime temporel, où l'on va du passé vers le présent, était celui avec lequel le régime d'historicité chrétien avait dû rompre. Faute de quoi le rapport entre l'Ancien et le Nouveau Testament était impensable, tout comme la reconnaissance du nouveau et, par conséquent, la *renovatio*, mais aussi l'accommodation, bref, le régime d'historicité

chrétien lui-même dans sa singularité et dans sa capacité à tenir compte de la « diversité des temps ».

Mais ce rejet de principe, au départ nécessaire, n'avait pas conduit à récuser ou à ignorer la culture antique (sinon la patristique n'existerait pas) et, dans l'Église elle-même, la formation de la tradition et du système des autorités conduisait à redonner au passé, mais le sien, une place considérable. L'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée, fondée sur l'établissement d'une chaîne continue de témoins, témoins oculaires d'abord, puis témoins de témoins, et ainsi de suite jusqu'à son propre temps en a été la première mise en forme. Cette lignée témoignante, colonne vertébrale de l'autorité de l'Église comme serviteur de Jésus-Christ, induit, en effet, une forme de révérence à l'endroit de ce passé, qui est à conserver et à honorer. Les premiers disciples ont vu et ont cru. On conçoit donc comment a pu se remettre en marche une forme d'*historia magistra* propre à l'Église à partir de la nouveauté indépassable de la vie de Jésus. Qui dit histoire maîtresse, dit imitation, et l'Église ne manqua pas de la prôner, à commencer par celle de son fondateur.

En se réclamant de la démarche de l'*historia magistra*, les humanistes, là encore, n'innovent pas radicalement, mais ils vivent l'imitation de l'Antiquité comme une libération du carcan de la scolastique. Avec le risque, joyeusement assumé, de se montrer fort injustes à l'égard de ces générations de moines qui, dans les *scriptoria* des monastères, ont copié et recopié ces manuscrits antiques, dont ils vont pouvoir se faire, eux, les éditeurs et les diffuseurs. Mais ils veulent aussi croire que, par la pratique des « bonnes lettres », la correction des textes et la maîtrise du latin de Cicéron, Rome, la républicaine, va renaître, va être de nouveau dans Rome. En effet, cet appel au passé antique a aussi une portée politique, anti-française plus précisément. Le retour est aussi une prise de position contre la

translatio studii, contre la théorie du transfert, dont nous avons vu à quel point les clercs l'avaient faite leur : transfert de l'empire et transfert des études. Alors que, par l'accès direct aux textes et aux monuments de Rome, les humanistes court-circuitent l'idée d'une migration du pouvoir et surtout des études : avec eux, par eux, à travers eux, Rome renaît véritablement, ici et maintenant. Se montrer injuste à l'égard du passé médiéval était, pour eux, nécessaire pour avoir l'audace d'engager leur action. Ils avaient « besoin d'un exemple, et il ne pouvait pas en être d'autre […] que toute la réalité, littérairement connue, d'un monde antique resplendissant de gloire et se suffisant de soi avant que le christianisme ne naisse[8] ».

On peut certes christianiser certains des auteurs païens et lire typologiquement Platon (ce qu'avait déjà pratiqué Augustin), la mise entre parenthèses de ce temps déclaré « intermédiaire » n'en est pas moins un accroc très sérieux dans le continuum du présent chrétien. Voilà qu'entre Incarnation et Parousie, il faudrait mettre de côté toute une suite de siècles décrétés obscurs par quelques zélateurs d'une Antiquité pourtant païenne. De plus leur « ferveur d'espérance » tournée vers ce passé est tout sauf un désengagement du monde qui est le leur : elle est un programme d'action sur leur propre temps et « vision d'un monde neuf reconstruit sur une parole antique[9] ». Car ils ont pour ambition de hausser leur présent à la hauteur du glorieux passé romain. Cette valorisation du présent et cet optimisme du temps ne sont guère compatibles avec le schéma augustinien de la vieillesse du monde. Les humanistes ont, au contraire, le sentiment d'une « plénitude » du présent qui confère à leur *renovatio* quelque chose de la force inaugurale de celle opérée par le Christ. Ce temps nouveau qu'ouvre le retour à Rome est conçu comme un nouveau *Kairos* (mais mondain et relevant du temps *chronos*) dont ils sont les apôtres et les missionnaires. Au total,

mobiliser la forme de la résurrection (figure chrétienne par excellence) pour une *renovatio* (dont l'objet est tout autre) est un second accroc sérieux porté au régime chrétien d'historicité. Ces accrocs ou ces fissures sont d'autant plus importants à repérer qu'il n'entrait pas dans leurs intentions de les provoquer. Car, en rompant avec le Moyen Âge, avec ces « siècles obscurs » que Pétrarque avait le premier dénoncés, ils ne voulaient s'en prendre directement ni au temps chrétien ni à l'histoire du Salut, mais habiter pleinement leur propre époque, en élisant un vis-à-vis glorieux. Mais cette aspiration à une plénitude induit une forme de présentisme (recourant à l'*imitatio*) qui vient mettre fortement en question, sinon contredire l'indiscutable présentisme apocalyptique du christianisme.

Qui suivrait jusqu'au bout la voie tracée par les humanistes, opérant par transfert des opérateurs, comme la *renovatio*, et détournement d'objet, se retrouverait assurément en dehors du régime chrétien d'historicité. Au-delà de l'hérésie. La fortune de Lucrèce en ces années, son tableau des débuts misérables de l'humanité, la réactivation de schémas d'un temps cyclique sont autant d'indices d'une difficulté[10]. Peut-on concilier Lucrèce et la Genèse ? Poser la question est y répondre. À leur façon, les humanistes disent ce qu'ils sont en train de construire avec les mots de ce qu'ils prennent le risque de perdre. Va aussi peser sur toute la période le grand drame qui voit la *reformatio / retour* se transformer, avec Luther, en rupture[11]. Le régime chrétien n'est pas contesté, mais l'Église catholique s'en trouve dépossédée pour l'avoir, selon les Réformateurs, dénaturé.

À ces ébranlements qui tous rouvrent le dossier *Chronos* en questionnant son assujettissement aux seuls *Kairos* et *Krisis*, vient encore s'ajouter le bouleversement produit par la rencontre avec des populations que ni la Bible ni les Anciens n'avaient vues ni même

prévues. Et pourtant, les Indiens existent bel et bien. Avec eux, les conquérants font l'expérience dérangeante du simultané du non-simultané. Nous partageons le même temps, celui de la rencontre, nous sommes donc contemporains et, pourtant, tout chez eux montre qu'ils ne le sont pas. Sauvages, barbares, certes, mais plus encore peuples-enfants : ce sont autant d'appellations qui visent à dire l'écart, y compris l'écart temporel[12]. Aussi la seule bonne façon de pallier ce décalage est de les introduire au plus vite dans le temps chrétien par le baptême. À eux aussi il revient de vivre sous le régime de *Kairos* et de *Krisis*, dont ils ont été jusqu'alors privés. Cette mission impérative de l'Église depuis les tout débuts, qui universalise effectivement le régime chrétien, concourt aussi à la préparation de la fin des temps, puisqu'il est entendu qu'elle n'interviendra qu'après la conversion du monde entier, y compris celle des juifs. Pour le Nouveau Monde aussi l'horizon ne peut être que celui de l'Apocalypse. « Dieu m'a fait le messager, écrit Christophe Colomb en 1500, des nouveaux cieux et de la nouvelle terre dont il a parlé dans l'Apocalypse de saint Jean, après en avoir parlé auparavant par la bouche d'Isaïe. Et il m'a montré l'endroit où la trouver[13]. »

LA *TRANSLATIO* RÉCUSÉE ET TRANSFORMÉE

Le puissant opérateur à la fois théologique, apocalyptique, historique, politique de la *translatio* a pour fondement et point de départ le livre de Daniel. Il structure dans la longue durée le régime d'historicité chrétien et scande, en l'eschatologisant, l'histoire des empires. Sur lui repose, en particulier, la construction et la justification du Saint Empire romain germanique. Sans surprise, Bossuet y recourra encore pour organiser son *Discours sur l'histoire*

universelle. Pourtant, il n'échappa pas non plus aux critiques. Une des plus dévastatrices est celle formulée par Jean Bodin, qui a consacré tout un chapitre de *La méthode de l'histoire* (1566) à une démolition en règle de cette « erreur invétérée concernant les quatre empires ». Comme elle a pour elle « un nombre presque infini d'exégètes » (en dernier lieu Luther, Mélanchthon, Sleidan) et « l'autorité de Daniel », il lui a fallu du temps, dit-il, pour pouvoir prendre à son compte « la formule bien connue des jurés : ma conviction n'est pas faite[14] ».

En effet, dès l'instant qu'on sort d'une perspective providentialiste tout l'édifice s'écroule. Pourquoi, diable, quatre empires, pourquoi ces quatre-là, alors même qu'on ne définit jamais ce qu'on entend par empire ou par monarchie ? C'est le juriste qui parle. Vient ensuite une charge contre les Allemands qui « prétendent » gouverner l'Empire romain, le dernier par ailleurs. Leur prétention de « succéder » à Rome est « bien excessive », alors même qu'ils n'occupent que « la centième partie du monde » et que les rois d'Espagne et de Portugal possèdent des territoires bien plus vastes. Allons plus loin encore, s'il est une autorité vraiment « digne du nom d'empire », c'est le « sultan des Turcs ». Sans même parler du prince d'Éthiopie, ni de « l'empereur des Tartares qui règne sur des nations barbares et indomptées, en nombre presque illimité », si bien que, à côté d'elles, l'Allemagne « fait figure d'une mouche en face d'un éléphant[15] ». Aussi, qui ouvre les yeux sur le monde tel qu'il est aujourd'hui devrait « reconnaître que la prophétie de Daniel s'entend plus justement du Grand Turc[16] ».

Après cette proposition fort hérétique et provocatrice (puisque le sultan ottoman est souvent présenté par les exégètes comme une figure de l'Antichrist), Bodin arrive à sa conclusion. Que faire aujourd'hui de Daniel ? Le conserver, bien évidemment, tout en

réduisant drastiquement la portée de sa prophétie à la seule Babylone qui, de fait, « est tombée successivement au pouvoir des Mèdes, des Perses, des Grecs et des Parthes ». L'erreur invétérée est donc « venue de ce que chacun a rapporté les prophéties de Daniel à son opinion personnelle et non au témoignage de l'histoire[17] ». Voilà Daniel ramené dans les bornes de l'histoire et celles d'un temps, *chronos* et révolu.

Après avoir réduit la statue du songe de Nabuchodonosor en poussière, Bodin s'en prend aussitôt à une autre erreur du même ordre : celle qui consiste à voir dans les métaux la composant (or, argent, bronze, fer et mélange de fer et d'argile) quatre âges de l'humanité. On part de l'âge d'or toujours fini pour aller vers l'âge de fer, voire un âge de boue. Mais, à l'encontre de cette vision d'un genre humain ne cessant de « dégénérer », Bodin défend, à l'inverse, celle des progrès accomplis depuis la vie sauvage des débuts[18]. Ce soi-disant âge d'or ! Alors qu'aujourd'hui, « nos contemporains ont pour ainsi dire colonisé un nouveau monde ». Il « s'ensuit non seulement que le commerce, jusqu'à présent mesquin et peu développé, est devenu prospère et lucratif, mais que tous les hommes sont reliés entre eux et participent merveilleusement à la République universelle, comme s'ils ne formaient qu'une seule et même cité[19] ». Dernier âge, vieillesse d'un monde finissant, toute cette vision augustinienne de l'ordre du temps se trouve donc également balayée. Mais, si progrès il y a bien, Bodin ne le présente pas comme continu, moins encore comme indéfini ou définitif. Loin s'en faut, puisque « la nature semble soumise à une loi de retour éternel, où chaque chose est l'objet d'une révolution circulaire[20] ». Il vaut la peine de relever que cette récusation du « déclinisme », dirait-on aujourd'hui, pour s'opérer, doit mobiliser un tout autre schéma, celui d'un temps cyclique venu de l'Antiquité, mais parfaitement incompatible avec

l'ordre chrétien du temps. Dans *La Cité de Dieu*, Augustin en avait démontré la fausseté. Bodin ne pousse pas plus avant sa critique, pas plus qu'il n'envisage les conséquences d'un tel changement de paradigme temporel. Des trois types d'histoire, l'histoire humaine, l'histoire naturelle, l'histoire sacrée, qu'il distingue dès le tout début de son livre, il avait d'emblée indiqué qu'il s'occuperait surtout de la première.

En dynamitant Daniel et la *translatio*, Bodin prenait nettement position contre les commentateurs protestants et « eux-mêmes d'Allemagne », qui défendaient le Saint Empire comme successeur de Rome et dernier empire. Son interprétation « objective » était donc, elle aussi, liée à son présent, et non exempte de polémique[21]. S'il n'est ni le premier ni le seul à douter du schéma de Daniel, il est celui qui pousse au plus loin sa critique au nom de l'histoire, tout en prenant appui sur la géographie, qui permet aujourd'hui de maîtriser un monde sans commune mesure avec celui bien étroit de Daniel, et donc de relativiser sa prophétie qui a fait son temps.

Mais en sens inverse, ce même élargissement du monde sera, pour le père jésuite António Vieira, une raison de s'appuyer davantage encore sur Daniel et les autres prophètes pour démontrer qu'ils ont, en réalité, décrit avec précision le Nouveau Monde. De même, la succession des empires sera encore bien présente chez Bossuet comme un cadre familier, sans qu'il soit besoin de s'y arrêter ou de le discuter. Ces deux exemples suffisent à montrer que, un siècle après Bodin, la *translatio* demeure encore un schéma opératoire pour organiser l'histoire universelle. Vieira s'efforce même d'ouvrir la *translatio* sur l'avenir, en la détachant du Saint Empire. Car c'est justement parce que le quatrième empire, celui de Rome, arrive à son terme qu'un cinquième va pouvoir s'imposer. Mais cette *translatio* revisitée est, comme nous allons le voir, porteuse de toute sa charge

apocalyptique, comme elle l'était chez Daniel (avant même qu'il ne fût devenu un auteur « chrétien »). Et elle ne va pas manquer d'attirer l'attention de l'Inquisition qui a pour mission d'empêcher la confusion des temps (entre temps de la fin et fin des temps) et d'interdire toute tentation millénariste.

La translatio *chronologisée*

Jésuite portugais, prédicateur de renom, António Vieira (1608-1697) a passé une partie de sa vie au Brésil comme missionnaire. Mais il a aussi fréquenté la cour portugaise, rempli des missions diplomatiques et séjourné à Rome à la cour pontificale[22]. S'il a joui d'une position établie et reconnue, il eut aussi de sérieux démêlés avec l'Inquisition. Et pour de bonnes raisons ! En effet, sa grande idée du « Quint Empire », confié au Portugal et passant par la résurrection de roi Jean IV, avait de quoi faire sursauter le plus placide des Inquisiteurs[23]. Après un long procès, de très nombreuses pages noircies pour sa défense, il échappa, pour finir, à la condamnation grâce à une amnistie papale. Preuve qu'il n'était pas tenu pour un illuminé complet. De sa conviction tôt formée en l'élection du Portugal, qui est à mettre en rapport avec le sébastianisme, découle l'élaboration de son œuvre exégétique[24].

Tout comme Joachim de Flore, dont il prolonge ou réactive l'approche historico-apocalyptique, il est persuadé que la lecture de la Bible permet de prévoir l'avenir. Il y a place pour du futur dans le présentisme chrétien. Pour ce faire, il opte moins pour une lecture allégorique de l'Ancien Testament, comme celle mise au point par les anciens Pères, qui y cherchait avant tout Jésus-Christ, que pour une attention portée à la lettre même du texte. Aussi s'engage-t-il dans la rédaction d'un livre, jamais vraiment achevé, qu'il n'hésite pas à

appeler *Histoire du futur*. Entreprise inouïe, souligne-t-il, dans la mesure où les historiens ont accoutumé d'écrire « des histoires du passé pour les gens du futur, nous, nous écrivons l'histoire du futur pour les gens du présent[25] ». Et emporté par son élan, il ajoute même : notre histoire « commence au moment où elle s'écrit, se poursuit pendant toute la durée du monde et se termine avec la fin de celui-ci[26] ». La fin est donc proche. Avec lui, la *translatio* n'est plus seulement temporalisée, mais proprement chronologisée et apocalyptisée. Elle ouvre sur un avenir calculable.

Si Moïse, qui a écrit l'histoire des commencements, est qualifié par les docteurs de l'Église de prophète, prophète du passé donc, « pourquoi n'y aurait-il pas d'historien du futur[27] ? ». Il vaut la peine de souligner qu'il ne se veut pas prophète du futur, mais historien. Joachim ne se posait pas cette question. Quand Richard Cœur de Lion le consulte, c'est le prophète qu'il interroge. Au milieu du XVII^e^ siècle, Vieira entend ne faire « injure » à aucun des deux termes de son titre, *Histoire* et *futur*. C'est pourquoi il entend suivre « religieusement et ponctuellement toutes les lois du récit [historique][28] ». D'autant plus que le futur qui est le véritable objet de son *Histoire* est un futur proche : « celui des prochaines et heureuses espérances que j'offre au Portugal », que « verront ceux qui vivent aujourd'hui, même s'ils ne vivent point de nombreuses années[29] ». Il estime qu'il occupe une position analogue à celle, unique, de Jean Baptiste, qui avait annoncé la venue du Christ et qui le vit présent. Il en ira de même pour le royaume du Portugal qu'il annonce aujourd'hui et qu'il montrera du doigt, comme le Baptiste a désigné le Christ[30].

Après Moïse et Jean Baptiste, Vieira ne pouvait manquer de convoquer Daniel d'où tout procède et de relire de près les prophéties d'Isaïe. Car l'important désormais est de démontrer qu'ils

ont parlé du monde présent et pour lui aussi, ainsi que de l'avenir. Entre l'abbé de Flore ou Otton de Freising et le père Vieira, le monde a été bouleversé. Pour eux, la Chrétienté était encore « adéquate à la surface du monde, malgré la rupture de l'Islam[31] ». Mais depuis la découverte de ce monde nouveau, ignoré des Anciens, c'en est fini. Et l'Extrême-Orient, s'il n'était pas inconnu, échappait aussi aux repères bibliques. Sauf que, l'expérience aidant et le savoir s'étant accru, on peut désormais comprendre que ces terres n'étaient pas en dehors de leurs prophéties. Vieira prend l'exemple des antipodes, auxquels Augustin, en fonction du savoir disponible de son temps, ne pouvait en aucune façon croire, eh bien, les Portugais « ont pu parvenir par l'épée là où saint Augustin ne put parvenir par l'entendement[32] ».

On comprend donc mieux certains textes à partir des découvertes portugaises. Aussi Vieira se lance-t-il dans une explication mot à mot de passages d'Isaïe qui s'appliquent exactement au Brésil et même, plus précisément, à la province du Maragnon (où Vieira avait exercé son ministère). Tout colle ! Isaïe décrit le Maragnon et, en retour, des traits de la culture de la région éclairent des passages obscurs ou mal compris jusqu'alors du prophète. Mais reprocher aux Anciens de ne pas l'avoir vu n'aurait aucun sens, car comment pouvait-on « même avoir l'idée que les prophètes parlaient des Américains, si on ne savait pas que l'Amérique existait ? » Et il en va de même pour les Indiens du Brésil, les Japonais ou les Chinois[33]. Il faut comprendre que Dieu l'a voulu ainsi : « C'étaient les dispositions établies par sa Providence que toutes ces choses ne fussent point connues et restassent cachées jusqu'aux temps comptés et marqués par elle, moment où il serait décrété qu'elles fussent connues et découvertes[34]. » Ce qui était invisible et que les prophètes ont vu, par révélation, devient visible avec le temps pour le commun des mortels.

Ce dispositif proposé par Vieira est une forme temporalisée de l'accommodation. Les prophéties ont toujours été vraies, mais, avec le temps, se découvre leur sens ultime. La vérité, selon les mots de Bernard de Chartres, est « fille du temps ». Vieira ne fait que se réclamer du principe herméneutique au cœur du christianisme : le présent éclaire le passé. De même que Jésus-Christ est la vérité de l'Ancien Testament, de même le monde du XVII^e^ siècle éclaire les prophéties d'Isaïe ou de Zacharie. Le jésuite procède seulement à une actualisation des prophéties. Conclusion : toutes ces terres nouvelles ne sont pas exorbitantes de l'univers de la Bible, puisque les prophètes en ont parlé, et elles sont donc très évidemment des terres de mission et sur elles doit avoir pleinement prise le régime chrétien d'historicité.

Mais Vieira ne s'arrête pas là. Tout comme il actualise Isaïe, il actualise Daniel, qui demeure la pierre angulaire de tout développement sur la succession des empires, et il recourt au chapitre 20 de l'Apocalypse de Jean. Il lui faut, en effet, combiner les deux pour fonder son cinquième empire, tout à la fois portugais, terrestre, et du Christ. Aux Assyriens ont succédé les Perses, les Grecs et les Romains. De l'Empire de Rome, dont il suit les vicissitudes jusqu'à son temps, il estime qu'il est « en grand déclin[35] ». Interprétant à son tour la statue du rêve de Nabuchodonosor, il reconnaît évidemment dans les deux jambes et les deux pieds l'Empire romain d'Orient et celui d'Occident, et dans les dix doigts, « petits et grands », les dix royaumes entre lesquels l'Empire « à son déclin devait se diviser[36] ». Viennent ensuite des considérations sur l'argile, dont sont faits, en partie, les pieds de la statue. Il représente « ces provinces et ces nations qui, ayant été parties de l'Empire romain, s'en séparèrent » et « l'ont affaibli » : c'est le cas des royaumes de France, d'Angleterre, de Suède et d'Espagne[37]. Ne lui

reste plus alors qu'à identifier le cinquième empire de Daniel, cette pierre qui se détache et pulvérise la statue, inaugurant ainsi le royaume éternel de Dieu, avec son cinquième empire à lui, celui annoncé par la prophétie du savetier Bandarra et supposant en sus la résurrection du roi Jean IV. Pour cette opération, le recours au chapitre 20 de l'Apocalypse est bien commode. Car, encore une fois, cette domination promise sous peu au peuple élu du Portugal est un empire « terrestre », « à la fois spirituel et temporel[38] ».

Pour désigner ce nouveau royaume du Portugal, il emploie, une fois au moins, l'expression de « troisième état » (*status*), qui dans ce contexte apocalyptique rappelle immanquablement le « troisième état » de Joachim de Flore, celui à venir et tout proche des Spirituels. Il est tentant de conclure que, là où l'abbé mettait les moines, Vieira place son cinquième royaume portugais et christique (mais sans se prononcer sur sa durée). Et là où Otton de Freising défendait la légitimité du Saint Empire, cinq siècles plus tard, Vieira n'hésite pas à l'enjamber pour rêver d'un Portugal dans toute sa gloire retrouvée. À sa façon d'exégète obsessionnel, Vieira cherche donc à assurer l'emprise du régime chrétien d'historicité sur le monde qui s'est tant étendu depuis le XII^e^ siècle et à le restaurer dans l'Ancien Monde, grâce à la maison de Bragance. Mais, même sous la forme d'une *Histoire du futur*, et non de prophétie, ça ne marche plus. C'est même grâce au pape, nous l'avons dit, qu'il réussit à échapper à l'Inquisition ! Le prédicateur fameux l'emporte sur l'exégète douteux, dont les prophéties ne sont donc pas prises trop au sérieux par la papauté. Sa *translatio* temporalisée et spatialisée, hérétique, n'inquiète pas trop.

Si, en regard des prophéties de Vieira, on met le *Discours sur l'histoire universelle* (1681) de son contemporain Bossuet, le contraste

est frappant. Il n'est pas question pour l'évêque de Meaux de s'aventurer au-delà des limites posées par Augustin ni de spéculer sur un cinquième royaume, terrestre ou pas. Quand l'Empire romain est tombé, enseigne-t-il au Dauphin, « Rome a conservé par la religion son ancienne majesté » ; puis de Rome « sont sortis les plus grands royaumes du monde que nous habitons », et c'est avec le nouvel empire de Charlemagne qu'on voit « finir tout à fait l'ancien Empire romain[39] ». À l'intention de son royal élève, Bossuet se montre donc expéditif. Ni les considérations sur une ou deux cités à partir de Constantin, ni celles sur la *translatio* et le statut du Saint Empire ne méritent qu'il s'y arrête.

Insister, en revanche, sur « les secrets de la divine Providence » et sur ses modes d'action lui paraît capital. Car, si Dieu « forme les royaumes pour les donner à qui il lui plaît », il sait aussi « les faire servir, dans les temps et l'ordre qu'il a résolu, aux desseins qu'il a sur son peuple[40] ». Se manifeste là une forme de ruse de Dieu, qui dans le langage de Bossuet se nomme « les secrets de la Providence ». Car, « à la réserve de certains coups extraordinaires, où Dieu voulait que sa main parût toute seule, il n'est point arrivé de grands changements qui n'ait eu des causes dans les siècles précédents ». L'examen de ces causes particulières est l'objet même de l'histoire, à qui il revient « de remarquer dans chaque temps ces secrètes dispositions qui ont préparé les grands changements, et les conjonctures importantes qui les ont fait arriver[41] ». Il y a, d'une part, le registre des causes particulières — elles ont leur enchaînement et leur pertinence qu'un futur souverain doit apprendre à reconnaître — et il y a, d'autre part, le registre divin, là où « du plus haut des cieux », Dieu « tient les rênes de tous les royaumes[42] ». Seuls les prophètes, à qui Dieu découvre ce qu'il « a résolu d'exécuter », ont la capacité de passer d'un registre à l'autre et d'une temporalité à l'autre. Tel est Daniel,

dans les « admirables visions » de qui on « voit ces fameux empires tomber les uns après les autres[43] ». Mais pour qui n'a pas reçu ce don, à commencer par les princes, l'histoire est là qui leur dévoile *post eventum* les desseins de Dieu et ne peut que les inciter à l'humilité et à la prudence dans leur propre action. L'histoire est bien de l'histoire, et elle est porteuse de leçons, pour qui sait la déchiffrer comme étant porteuse de prophéties rétrospectives.

L'*ACCOMMODATIO* PERVERTIE

En se temporalisant, l'*accommodatio* a pu devenir un instrument d'histoire (d'une histoire qui ne saurait être autre que l'histoire du Salut), mais à même de se faire attentive « aux changements mémorables que la suite des temps a faits dans le monde », pour citer à nouveau Bossuet, dont le *Discours sur l'histoire universelle* se présente comme le déploiement de l'accommodation dans la suite des siècles. « Vous voyez, écrit-il à l'adresse du Dauphin, comme les empires se succèdent les uns aux autres, et comme la religion, dans ses différents états, se soutient également depuis le commencement du monde jusqu'à notre temps[44]. » C'est l'exacte reprise de la marche des deux cités d'Augustin. Comme il se doit, Dieu « voit tout changer sans changer lui-même », et « fait tous les changements par un conseil immuable ». Dieu, qui « préside à tous les temps », est à la manœuvre. Aussi, alors que les hommes croient faire une chose, ils en font, finalement, une autre. Car « il n'y a point de puissance humaine qui ne serve malgré elle à d'autres desseins que les siens ». Avec cette part invisible de l'accommodation, présentée comme la loi de toute action humaine (ses effets imprévus), Bossuet opère un double mouvement : il s'avance au plus loin sur le terrain de la cité terrestre, mais, en sens

inverse, il réaffirme la toute-puissance de la Providence : « Dieu seul sait tout réduire à sa volonté[45]. »

Avec Bossuet, l'accommodation est réaffirmée, renforcée, mais aussi transformée ou adaptée. Les secrets de la Providence ont, en effet, à voir avec les secrets du pouvoir, ces *arcana imperii* auxquels sont attachés les noms de Machiavel et de Tacite. Cette défense de l'accommodation est donc en phase avec le moment des monarchies absolues, alors même qu'elle se trouve minée par les discours et les agissements de ceux qui prêchent pour des accommodements.

De fait, quelques années avant le *Discours* de Bossuet, un personnage de Molière faisait entendre une autre chanson. Tartuffe, le dévot hypocrite, ne parle, en effet, pas d'accommodation, mais, de sa voix doucereuse, d'accommodements, quand il déclare à Elmire, l'épouse d'Orgon qu'il désire en secret :

> *Le ciel défend, de vrai, certains contentements,*
> *Mais on trouve avec lui des accommodements*[46].

Sitôt qu'on commence à parler d'accommodements, on inverse la situation qui prévalait jusqu'alors. Ce n'est plus Dieu qui s'adapte aux faiblesses de la nature humaine ou qui agit secrètement, mais les hommes qui se croient autorisés à adapter les commandements divins à leur propre usage. Un tel renversement, qui met en question toute l'économie de l'accommodation, ouvre une brèche supplémentaire dans le régime chrétien. Et plus l'homme entendra être à la manœuvre, plus la brèche s'approfondira, et plus s'accroîtront la place et le rôle du temps *chronos*.

Tartuffe n'est évidemment pas seul. Si l'on suit Blaise Pascal, on trouve même des clercs aux avant-postes de cette dangereuse dérive. Les clercs médiévaux avaient été aussi aux avant-postes, mais ils

voulaient renforcer et étendre le régime chrétien, désormais les casuistes jésuites sont, pour Pascal, les fossoyeurs de la tradition de l'Église. Que leur reproche-t-il ? D'abord et avant tout d'avoir perverti l'*accommodatio* divine en accommodements humains, trop humains. C'est l'objet même de ses lettres *Provinciales* (1657). Par leur « conduite obligeante et accommodante », ils ont retourné l'accommodation, en mettant au service de tous ceux qui « cherchent le relâchement » une foule de casuistes, eux-mêmes « relâchés[47] ». Tout au contraire, pour le Père provincial, le supposé destinataire des lettres, sur qui s'exerce l'ironie mordante de Pascal, bien loin d'être accommodants à l'excès, ces casuistes qui sont simplement « nouveaux » sont en accord avec la morale de leur temps, tout comme les Pères [de l'Église] l'étaient avec le leur[48]. *Chronos* est passé par là.

Aujourd'hui, en effet, les hommes sont si corrompus « que ne pouvant les faire venir à nous, il faut bien que nous allions à eux. Autrement ils nous quitteraient ; ils feraient pis, ils s'abandonneraient entièrement ». Dans ces conditions, « le dessein capital que notre Société a pris pour le bien de la religion est de ne rebuter qui que ce soit, pour ne pas désespérer le monde[49] ». Ainsi présentée la casuistique est une morale de sauve-qui-peut. D'où l'impérative nécessité d'avoir toutes sortes de maximes pour toutes sortes de gens et de situations. Ainsi, à défaut de pouvoir empêcher une action, on peut au moins en « purifier » l'intention et corriger « le vice du moyen par la pureté de la fin[50] ». Pascal amène encore le bon Père sur le terrain de la confession qu'il a fallu, dit-il, « adoucir » pour la rendre plus facile, et il ne servirait à rien de l'adoucir, si l'on n'en faisait autant de la pénitence[51]. Excédé par tous ces « artifices de dévotion bien accommodants » et par les « égarements » des

nouveaux casuistes, l'auteur ne peut que briser là et abandonner le Provincial à son aveuglement.

Même si Pascal force le trait pour les besoins de la polémique, *Les Provinciales* marquent un point de basculement. Elles sont un cri et l'expression d'une grave inquiétude. Le siècle est en train de l'emporter sur la tradition, dont le lecteur assidu et disciple d'Augustin qu'est Pascal se fait le défenseur. L'accommodation, consignée, transmise, interprétée par les Pères, les conciles et les papes est, pour ainsi dire, dévorée par *Chronos* qui la recrache sous forme d'accommodements, eux-mêmes à adapter sans cesse. Dans ce renversement de l'*accommodatio* en accommodements, présentée par le Provincial comme une concession inéluctable, on peut aussi voir une déformation ou une perversion de la *reformatio*. On est, en effet, aux antipodes de la *reformatio*, qui avait la vie monastique pour idéal ou qui appelait à s'élever vers une vie plus conforme à l'Évangile. Avec la casuistique jésuite, le mouvement est rigoureusement inverse. D'élévation vers la perfection, il n'est plus question, mais seulement d'un abaissement sans fin en direction de fidèles qui le sont de moins en moins. Ainsi deux des opérateurs temporels par l'entremise desquels le régime chrétien d'historicité a assuré son emprise sur le temps *chronos* sont en train d'être dévoyés, et par ceux-là mêmes qui s'en prétendent (hypocritement selon Pascal et Molière) les plus ardents défenseurs.

Pourfendeur des accommodements et avocat de la tradition, Pascal est aussi un défenseur résolu du présentisme chrétien. « Nous errons dans les temps qui ne sont pas nôtres, écrit-il, et ne pensons point au seul qui nous appartient. » « Nous ne nous tenons jamais au temps présent » : « le présent n'est jamais notre fin » ; si bien que « nous ne vivons jamais, mais nous espérons de vivre ». Ces considérations sur notre rapport faussé au temps appartiennent au

fragment fameux sur le Divertissement. De notre incapacité à nous tenir dans le présent du *Kairos* découle, en effet, que nous nous abandonnons au temps *chronos* du divertissement et que nous recourons à la doctrine des accommodements et à ses facilités[52].

LA CHRONOLOGIE BIBLIQUE AMENDÉE

Parmi les stratégies pour faire face à *Chronos*, les chronographes chrétiens de Julius Africanus à Bède ont joué, nous l'avons vu au chapitre 2, un rôle discret mais capital. En montrant par leurs calculs que le monde était, en réalité, plus jeune qu'on ne l'avait d'abord cru, ils en reculaient la fin d'autant. En démontrant que la fin n'était pas à l'ordre du jour, ils renforçaient encore la parole de l'Évangile affirmant que le jour et l'heure étaient l'affaire du Père et de lui seul et, surtout, ils donnaient des arguments pour récuser toutes les entreprises millénaristes, sans rien céder sur l'eschatologie[53]. En revanche, la date exacte de la Création n'était nullement un enjeu, puisque variait seulement, selon les façons de compter (soit à partir des Septante, soit à partir de la Bible hébraïque) le nombre d'années écoulées entre la Création et l'Incarnation, et donc l'âge du monde.

La durée du temps *chronos* en direction des débuts devint, par contre, un objet de débats et de conflits de plus en plus aigus, entre les XVI^e^ et XVII^e^ siècles, quand s'étendirent rapidement les horizons spatial et temporel. Ce n'étaient plus seulement les anciens Égyptiens ou les Mésopotamiens qu'il fallait faire entrer de force dans le cadre biblique mais des peuples toujours présents, comme les Mexicains ou, surtout, les Chinois. Ce fut là un enjeu majeur de la Chronologie, science dont Joseph Scaliger s'imposa comme le grand maître. Mais, sans surprise, la question mobilisa aussi à l'intérieur même de l'Église,

où la question devint : comment concilier la chronologie biblique et la possibilité, voire la nécessité d'un temps d'avant, plus ancien ? Un temps avant le temps ? Bien oubliée aujourd'hui, la réponse élaborée par Isaac La Peyrère mérite de retenir notre attention justement parce qu'il pensait avoir trouvé le moyen de satisfaire à cette double exigence, et ce, à partir même des textes canoniques. Selon lui, la bonne réponse consistait à admettre l'existence d'une humanité antérieure à Adam. L'accusation d'hérésie fut immédiate. À peine eut-il le temps de publier le résultat de ses cogitations, qui avaient commencé à circuler.

Isaac La Peyrère (1596-1676)

Pratiquement inconnu aujourd'hui, La Peyrère a été tenu en son temps pour un grand hérétique, pire encore que Spinoza (qui l'avait d'ailleurs lu). Aussi a-t-il été réfuté, combattu, emprisonné, contraint d'abjurer et réduit au silence par l'Église catholique[54]. Son crime le plus grave, d'où découlent les autres : avoir soutenu qu'Adam n'était pas le premier homme et qu'il y avait donc eu des préadamites. Le livre où il expose sa thèse fut publié anonymement en Hollande, en 1655, attaqué aussitôt et encore longtemps après. Comme secrétaire du prince de Condé et protégé par lui, La Peyrère avait fréquenté les principaux savants et philosophes du temps, il avait voyagé, visité l'Europe du Nord et eut même l'occasion de lire des passages de son livre non encore publié à la jeune reine Christine de Suède. Il n'était donc ni inconnu ni tenu pour rien. Ce n'est pas tout. La Peyrère avait encore pour lui, contre lui plutôt, d'être un millénariste convaincu, mais d'un autre type que Vieira. Le Messie qu'il voyait arriver était le Messie des juifs. Allait s'ouvrir un nouvel âge où régnerait ce Messie

(avec le roi de France) depuis Jérusalem reconstruite. Tous alors, juifs, chrétiens, pré, postadamites seraient sauvés[55].

Seule la thèse des préadamites va nous retenir, mais il est important de relever qu'elle prenait place sur cet horizon apocalyptique. La théologie de La Peyrère formait un système complet des débuts à la fin des temps et demeurait à l'intérieur du régime chrétien d'historicité. Mais prouver qu'il y avait eu des humains avant Adam avait l'immense avantage d'enjamber la barrière des six mille ans sans la supprimer. Devenait aussitôt possible et même facile de faire droit aux revendications des auteurs antiques en faveur de l'ancienneté des Égyptiens ou des Chaldéens et de tenir compte aussi des observations des voyageurs modernes sur l'ancienneté des Chinois ou des Mexicains. Mais encore fallait-il réussir à le faire de l'intérieur même de la tradition biblique, sans la contredire frontalement ou la récuser d'entrée de jeu.

La Peyrère crut avoir trouvé la solution. Pour lui, la Bible est une histoire juive. Elle ne parle que des juifs. Adam et Ève ne sont que les premiers juifs et le Déluge n'est qu'un événement local, intervenant en Palestine et faisant périr des juifs pécheurs. D'ailleurs, bien d'autres peuples ont également des histoires de déluges. Mais, lui objectera-t-on aussitôt, comment le sait-il, puisque jamais la Genèse ne laisse entendre qu'il ait pu exister des hommes avant Adam ? Réponse : c'est bien la preuve que Moïse ne raconte que l'histoire des juifs[56]. Pour que cet argument par le silence ne passe pas simplement pour spécieux, il lui fallait une preuve positive. Où la repère-t-il ? Chez une autorité de tout premier rang : Paul, et, plus précisément, dans trois versets de l'épître aux Romains. Il est clair, explique La Peyrère, que la Loi n'a pas été instaurée avec Moïse, mais avec Adam déjà. Le péché existait donc avant Adam, mais c'est avec la Loi, donc avec lui, qu'il reçut une connotation morale. En revanche, si la Loi

n'a commencé qu'avec Moïse, on ne voit pas comment le péché aurait pu commencer avec Adam[57]. Avant la Loi, donc avant Adam, existait un monde sans Loi, avec des païens, qui étaient apparus lors d'une première création. Puis, Dieu décida à un moment d'une seconde création, celle racontée dans la Bible, en faveur du peuple qu'il avait choisi et qu'il finit par abandonner. Mais pas pour toujours, puisque proche est « le rappel des juifs » et l'advenue de leur Messie[58]. De cette interprétation, il suit qu'il y avait des hommes avant Adam, qu'entre la première création et Adam a pu s'écouler un temps indéfini et même que le monde peut bien être éternel. Seule l'histoire des juifs a un début et une fin fixés par le plan divin.

Grâce à ce morceau d'exégèse (qu'on peut tenir aussi pour un tour de passe-passe un peu rustique), La Peyrère pensait servir la cause de la religion, et non l'ébranler. Mais personne ne lui fit bon accueil : ni les rabbins, ni les pasteurs, ni les prêtres. Et l'Église catholique se chargea de le faire abjurer et de l'empêcher de diffuser ses hérésies. Finalement, il fut entendu, en 1657, que s'il venait à Rome, faisait acte de repentance devant le pape et devenait catholique (il était officiellement calviniste), on s'en tiendrait là. On rapporte que l'audience fut plutôt guillerette : le pape et le général des jésuites qui avaient, paraît-il, beaucoup ri, en lisant les *préadamites*, le reçurent, en disant : « Embrassons donc cet homme d'avant Adam[59] ! »

Dénoncé comme multi-hérétique, La Peyrère ne voulait sûrement pas ruiner le régime chrétien d'historicité, même si son millénarisme juif ou sa théologie marrane le mettait à mal, en opérant un détournement de la Parousie au profit d'un rédempteur de son cru. En revanche, vers l'amont, en faisant tomber la barrière indépassable de l'année de la création, il ouvrait au temps *chronos* un espace considérable, sinon indéfini où toutes les chronologies du monde,

celles connues depuis longtemps comme celles reconnues depuis peu, trouvaient aisément à se loger. Plus besoin de railler les calculs des uns ou des autres, en prétendant que leurs années ne sont pas de vraies années. De l'intérieur même de la tradition chrétienne, le corset des six mille ans se trouve relativisé (puisqu'il ne vaut que pour le monde local de la Bible). Si Isaac La Peyrère eut à pâtir sévèrement de ses hérésies, il ne fut, malgré tout, pas pris complètement au sérieux. L'anecdote de son audience avec le pape Alexandre VII le suggérerait. Un peu comme son contemporain, António Vieira, fut soustrait à l'Inquisition par le pape, en dépit de sa croyance millénariste au Quint Empire promis au Portugal. Mais, qu'il s'agisse de critique biblique ou du polygénisme de l'espèce humaine, les idées lancées par La Peyrère eurent plus d'avenir que celles de Vieira. Dans la deuxième livraison de l'*Anthropological Review* (1864), un article signé Philalethes (l'ami du vrai) fit l'éloge de La Peyrère qui, « en avance de deux siècles sur son temps », a bien sûr été persécuté. Pour « avoir osé sortir du cercle magique que l'exégèse théologique avait dressé autour de toutes les sciences », il en a été promptement puni[60]. Ce cercle magique est celui que traçaient *Kairos* et *Krisis*.

Joseph Scaliger (1540-1609) : Eusèbe amendé et complété

Un demi-siècle plus tôt, un savant, un vrai celui-là, Joseph Scaliger, consacre sa vie à ce problème des temps du début, mais il le fait par une tout autre voie, en repartant des *Tables* d'Eusèbe de Césarée. Grâce à l'étendue de ses connaissances en matière calendaire, à sa maîtrise des méthodes de la philologie et de l'astronomie, il porte la Chronologie au plus haut et au plus loin. Pour lui, elle ne se réduit ni à une aide pour lire la Bible et les historiens anciens ni à une table de correction des erreurs commises par ses prédécesseurs. Elle a

vocation à devenir une discipline à part entière. De fait, en combinant toutes les sources disponibles, il a l'ambition d'en faire la véritable science des temps, c'est-à-dire de tous les temps et pour tous les lieux. Un instrument universel de saisie ordonnée du monde aussi bien passé que futur.

Sans suivre son immense labeur, savamment et excellemment restitué par Anthony Grafton, je ne m'arrêterai que sur une innovation qui touche directement la question des temps bibliques[61]. Si indispensable que soit l'étude de tous les calendriers disponibles, cela n'est pas encore suffisant. Scaliger a, en effet, besoin d'un temps étalon où toutes les dates passées, présentes et futures puissent trouver place. Eusèbe avait inventé les décades d'Abraham (qui étaient une première manière de chronologiser le temps biblique). Désormais, il faut un instrument qui ne soit plus lié à une chronologie précise et qui permette l'établissement d'une chronologie absolue (*chronicon absolutissimum*). Partant de l'année julienne (celle du calendrier introduit par Jules César), Scaliger crée un cycle qu'il nomme « Période julienne ». Cette période est le produit du cycle solaire de vingt-huit ans et du cycle lunaire de dix-neuf ans (soit les cinq cent trente-deux ans du cycle pascal de Denys le Petit), qu'il multiplie par le cycle de l'indiction, qui était de quinze ans[62]. Il arrive au chiffre de 7 980 ans pour la Période julienne. À l'intérieur du cycle chaque année reçoit donc une place précise, un « caractère » (du fait de sa position dans chacun des trois cycles). La Période julienne est ainsi un puissant instrument de mise en ordre des diverses chronologies existantes. Elle n'est ni dépendante de ni limitée par la chronologie biblique que Scaliger, en bon chrétien, ne conteste pas par ailleurs. Mais il se place sur un autre terrain. S'il a passé beaucoup de temps à essayer de reconstituer les *Tables* d'Eusèbe, il va beaucoup plus loin que lui : toute date, même non

encore advenue, a une place et toutes les dates peuvent être mises en relation les unes avec les autres et comparées. L'important est naturellement cette double ouverture.

Connaissant le « caractère » de l'année de la naissance du Christ, il cherche quelle année dans le cycle julien possède ce caractère : l'année 4713. D'où il suit que la Période julienne doit commencer en 4713 avant J.-C. Ce qui laisse donc des marges tant avant Jésus-Christ qu'après (plus de trois mille ans encore). Cette vaste enveloppe temporelle doit permettre de loger tout ce qui s'est produit en tous lieux et ce qui est encore à venir (aux alentours de l'année 1600, mille sept cents ans du cycle restent encore disponibles). Remarquons cependant que ce temps hypothétique, fabriqué scientifiquement, se voulant absolu, n'en fait pas moins appel à la Nativité pour fixer son point d'origine. Intellectuellement, la Période julienne représentait une tentative originale et savante pour élaborer une chronologie universelle. Il y eut au moins un évêque anglican pour la prendre très au sérieux. James Ussher est, en effet, resté fameux pour avoir pu fixer grâce à elle et avec une précision complète l'année, le jour, et même l'heure de la Création :

« *In the beginning God created Heaven and Earth which happened at the beginning of time (according to our chronology) in the first part of the night which preceded the 23rd of October in the year of the Julian period 710*[63]. »

De la précision en toutes choses ! Scaliger se heurta, malgré tout, à une difficulté que même la Période julienne n'arrivait pas à résoudre. Cette difficulté a un nom : le prêtre égyptien Manéthon et sa liste des dynasties égyptiennes. Si la question de l'antiquité des Égyptiens n'était pas nouvelle, et nous avons vu comment les premiers chronographes chrétiens s'en débarrassaient, Scaliger en philologue sérieux ne peut en faire autant. D'autant moins qu'il estime avoir de solides raisons d'accepter le témoignage du prêtre égyptien (III^e^ siècle

avant J.-C.). Or les dynasties de Manéthon dépassent de beaucoup la date de la Création (3949 avant J.-C.) et même les limites de la Période julienne (4713 avant J.-C.). Si, en chrétien qu'il est, il ne peut croire que quoi que ce soit ait pu se produire avant la date de la Création, en chronographe sérieux il a des raisons d'accepter le témoignage de Manéthon. Aussi, désireux de publier dans son nouvel ouvrage *Thesaurus temporum* (1606) la liste de Manéthon, il résolut le problème en concevant une première Période julienne de même durée que la seconde. Il la nomma « proleptique », puisqu'elle vient avant et anticipe la suivante. Par cette création mathématique, il ouvre tout l'espace requis aux dynasties égyptiennes et à d'autres, si nécessaire. Chronologiquement satisfaisant, le procédé l'était moins historiquement. Car de quelle « histoire » peut-il bien s'agir dans un temps antérieur à la Création ? User de la catégorie de « mythique » n'arrange rien. Et parler d'événements arrivés alors que le temps n'existait pas relève, dit-il, de cette figure que les Grecs appellent oxymore[64]. Bref, il est bien conscient que son temps proleptique pose plus de problèmes qu'il n'en résout. D'autant plus qu'un tel artifice ne pouvait pas ne pas mettre en question l'autorité de la Bible. Jamais, écrit Grafton, il n'attaqua la Bible ouvertement, mais jamais non plus il ne déclara explicitement qu'il ne l'attaquait pas[65]. Par la suite, plusieurs défenseurs de la chronologie biblique s'en prirent vigoureusement à ses positions. Mais, avec Manéthon, la question de l'antiquité des Égyptiens était revenue au premier plan et, du même coup, celle de la durée du temps *chronos* avant Moïse, avant Abraham, voire avant la date de la Création prenait plus d'importance.

Denis Pétau (1583-1652)

Jésuite, fort savant lui aussi, le père Denis Pétau est gratifié du titre d'« oracle de la chronologie[66] » par Chateaubriand. Encore un jésuite, mais bien différent de Vieira l'apocalypticien comme du Provincial de Pascal, défenseur des accommodements avec le siècle. Tout en se posant en critique vigoureux de Scaliger, Pétau cherche, comme lui, également à mettre de l'ordre et à fonder la Chronologie comme une discipline de plein droit, distincte de l'histoire. Dans ses deux ouvrages aux titres parlants, *Opus de doctrina temporum* et *Rationarium temporum*, il établit qu'il y a d'une part une « doctrine » des temps et de l'autre un usage raisonné et pratique de la chronologie[67]. Trois principes doivent guider le travail du chronologue. Pour être vraie une date doit être établie en faisant appel à l'autorité, à la démonstration et à l'hypothèse. Par autorité, il faut entendre l'analyse des sources, par démonstration, le recours aux preuves irréfutables apportées par l'astronomie, par hypothèse, une date qui, par convention, peut servir de référence pour toutes les autres[68].

Tout comme Scaliger, Pétau a impérativement besoin d'un temps absolu, mais, ne pouvant ni ne voulant tomber dans les impasses ou les artifices des périodes juliennes, il opte résolument pour la date de la naissance du Christ. Voilà qui n'est guère original, fera-t-on observer ! Sauf qu'il détache la date de l'événement lui-même pour la traiter comme une date fixée par « convention » et à laquelle toutes les autres peuvent être aisément rapportées. Tout comme les Grecs comptaient à partir de la première olympiade, ou d'autres à partir de la Création du monde, les chrétiens comptent à partir de l'Incarnation. Les chrétiens ont donc leur temps et les autres le leur. On semble ne pas sortir du temps relatif. Mais Pétau s'emploie à

dépasser ce premier niveau en absolutisant la date de la naissance de Jésus.

Pour mener à bien une telle opération, il y a un préalable qui est de pouvoir compter *aussi bien* vers l'avant (en années après J.-C.) que vers l'amont (en années avant J.-C.). Ainsi, souligne Pétau, on s'accorde à faire de l'année de la Nativité le « pivot » (*cardo*) des temps : elle est « le centre de l'histoire et de la chronologie », d'où — l'image qu'il utilise est parlante — partent « les années en nombres variés », qui sont « comme des lignes se propageant dans des espaces infinis, tant en direction du passé que de l'avenir », avant de « revenir vers ce centre unique où elles se conjuguent[69] ». Pour fonder son temps absolu, Scaliger avait encore besoin d'un point d'origine équivalent de et substitut à la date de la Création — Pétau, théologien catholique et homme de science, peut s'en passer. Puisque, par la même opération, il absolutise le *Kairos* christique et le chronologise, en le traitant comme une « hypothèse », c'est-à-dire une convention. Dès lors, l'Incarnation devient un objet, assurément pas n'importe lequel, mais un objet malgré tout, relevant aussi de plein droit de la chronologie. Se loge là la possibilité que cette date cardinale devienne un jour une date simplement usuelle, ce qu'on conviendra de nommer pudiquement l'ère commune.

Enfin, cette double ouverture vers le passé et vers l'avenir, potentiellement illimitée, au moins pour qui raisonne seulement en chronologue, pourra convenir (un temps du moins) à un âge qui se satisfera de moins en moins de la limite des six mille ans, auxquels l'Église n'était alors nullement préparée à renoncer. Mais reconnaître le Christ comme le « pivot » (*cardo*) du temps, aussi bien vers l'aval que vers l'amont, déplaçait la question. C'était, en somme, l'aboutissement du long travail entamé avec les premiers chronographes chrétiens qui rajeunissaient le monde, en avançant la

date de la naissance du Christ. Du même coup, la date de la Création passait au second plan, tandis que s'allongeait le temps qui restait jusqu'à l'Apocalypse. Avec l'opération menée par Pétau, le temps *chronos*, tout en devenant complètement christocentré, trouve ou retrouve un certain espace. Tel est le paradoxe. De fait, grâce à cette ouverture possible, tant en direction du passé que de l'avenir, il n'est plus aussi étroitement corseté par la chronologie biblique, même si elle n'est nullement récusée. Mais se trouve désormais établi et inscrit sur les tables du temps que le *Kairos* christique rayonne sur la totalité du temps. Jusqu'à la fin des temps.

DEUX SENTINELLES : BOSSUET ET NEWTON

Alors même que s'ouvrent des failles qui, de diverses façons, fragilisent le régime chrétien d'historicité, voire le minent, il vaut la peine de terminer ce chapitre avec deux personnages majeurs qu'apparemment tout oppose : le premier est un prélat de l'Église catholique, le second un antipapiste résolu, mais l'un comme l'autre se retrouvent sur la défense du temps chrétien. Le premier est Bossuet, le second Newton. Au nom de quoi se permettre un tel rapprochement qui confine au blasphème ? D'un côté, on a le plus grand savant de son temps, sinon un des plus grands de tous les temps, de l'autre un évêque, certes fameux, d'une rare éloquence, infatigable défenseur du catholicisme et du gallicanisme, engagé dans de nombreuses controverses, en particulier contre les protestants. Tout oppose donc le protestant Newton (pour qui Rome est l'Antichrist) au prélat Bossuet, sauf que l'un comme l'autre ont défendu le régime chrétien d'historicité. Ils sont comme deux

sentinelles qui veillent, alors que les attaques se précisent. C'est normal pour l'évêque de Meaux, plus étonnant pour Newton. En effet, on tendrait à penser qu'il s'est surtout consacré au temps sans commencement ni fin de la gravitation universelle, alors même qu'il n'a cessé sa vie durant de mener des recherches sur les anciennes chronologies et qu'il a même rédigé des *Observations sur les prophéties* où il défend la vérité de la chronologie biblique.

Bossuet laissait du terrain à l'histoire, tout en la surplombant par une Providence retirée dans ses secrets, relançant ainsi l'opérateur de l'accommodation divine. Dans ces conditions, il ne pouvait manquer de livrer, à son tour, une explication des « mystères divins » que contient l'Apocalypse, puisqu'elle était et demeurait incontournable[70]. Sans surprise, il se tourne vers l'histoire. « Qui ne voit donc qu'il est très-possible de trouver un sens très-suivi et très-littéral de l'Apocalypse parfaitement accompli dans le sac de Rome sous Alaric », mais « sans préjudice de tout autre sens qu'on trouvera devoir s'accomplir à la fin des siècles[71] ? ». Historiser de la sorte le livre de Jean offre, en outre, le grand avantage de récuser toutes les interprétations protestantes qui désignaient la Rome papale comme le siège de l'Antichrist. La Babylone de Jean, c'est-à-dire Rome, est une ville « purement profane » et « c'est constamment l'Empire romain qu'il a eu en vue ». On ne trouve donc chez lui « pas du tout la moindre marque d'une Église corrompue[72]. »

Autre est le contexte du côté d'Isaac Newton (1642-1727), le temps auquel il a consacré la part la plus connue de sa réflexion étant celui de la mécanique. Il a, en effet, donné dans ses *Principia* (1687) une définition du temps, selon laquelle, s'écoulant uniformément, le temps est universel et absolu. Il y a, d'une part, « le temps relatif, apparent et vulgaire et, de l'autre le temps absolu, vrai et mathématique qui, intrinsèquement et de par sa nature, coule

uniformément sans relation avec l'extérieur et s'appelle durée[73] ». Pour Condorcet, « Newton fit plus, peut-être, pour les progrès de l'esprit humain que de découvrir cette loi générale de la nature : il apprit aux hommes à n'admettre dans la physique, que des théories précises et calculées, qui rendissent raison, non seulement de l'existence d'un phénomène, mais de sa quantité, de son étendue[74] ». Ainsi que l'écrit Étienne Klein, « le mouvement des corps dans l'espace est décrit en donnant leurs positions à des instants successifs. Dans les calculs de trajectoires, le temps apparaît comme un paramètre externe de la dynamique, dont Newton a postulé qu'il s'écoule du passé vers le futur, selon un cours invariable […] Le temps de Newton est scrupuleusement neutre. Il ne crée pas, il ne détruit pas non plus. Il ne fait que battre la mesure et baliser les trajectoires. Il coule identiquement à lui-même, imperturbablement. Il trône hors de l'histoire. C'est un temps indifférent, sans qualité, sans accident, qui rend équivalents entre eux tous les instants[75] ». Absolu est donc ce temps.

Quand il fait de la physique, Newton ne se prononce pas sur les commencements. Il ne cherche qu'à dégager les lois du mouvement des corps célestes, tel qu'il est. Malgré tout, est-on tenté de se demander, comment un tel temps peut s'articuler au temps et au régime chrétien ? Réponse : il ne s'articule pas, mais, pour Newton, les deux coexistent fort bien. On pourrait croire alors qu'il ne s'est occupé que de mettre de l'ordre dans les phénomènes célestes, en introduisant ce facteur temps qui « bat la mesure », et que, pour le reste, il ne s'est pas mêlé du temps banal de l'histoire. Or, c'est tout le contraire.

Dans son *Isaac Newton Historian,* Frank Manuel trace ce portrait : « Un Anglais protestant et dévot écrivant une histoire universelle aux environs de 1700 pouvait combiner une totale acceptation de chaque

fait rapporté dans la Bible, une historicisation evhéméristе des mythes païens et une lecture littérale des historiens grecs et latins postérieurs dans une grande table de concordance. S'il avait la formation requise, il pouvait même tenter d'y ajouter un quatrième composant, la nouvelle science de l'astronomie-physique[76]. » Ce portrait correspond, bien sûr, trait pour trait à celui de Newton. De fait, il s'est soucié tout au long de sa vie de chronologie, et sérieusement, puisqu'il a noirci des milliers de pages sur la question et qu'a finalement été publiée, un an après sa mort, sa *Chronologie des anciens royaumes amendée*. Pourquoi ? Parce qu'il estimait qu'en dépit des travaux menés par de grands chronographes, comme Scaliger ou Pétau, beaucoup restait à faire, beaucoup d'erreurs devaient encore être corrigées. En ce domaine aussi, il fallait mettre de l'ordre, et il estimait que l'astronomie, dont nul ne pouvait dire qu'il ne la maîtrisait pas, devait jouer un rôle décisif. Car elle opérait aussi bien en direction de l'avenir, par sa capacité de prévision, que vers celle du passé, par sa capacité de vérification de phénomènes qui avaient eu lieu. Mais l'enjeu n'était bien sûr pas seulement de corriger des dates, il était d'abord de prouver la vérité de la révélation biblique, à commencer par l'antériorité des Hébreux. Newton chronographe s'inscrit, en effet, dans la longue cohorte des chronographes chrétiens d'Eusèbe à Scaliger, sans omettre le puissant schéma des deux cités d'Augustin. Si le temps de la physique est du temps *chronos* pur, celui de la chronologie, telle que Newton la pratique, combine *chronos* et *kairos* : le premier étant mis au service du second.

Il travaille comme les autres chronographes et dispose des mêmes sources qu'eux — la Bible, les auteurs anciens et les observations astronomiques — qui sont toutes trois porteuses de vérité. Mais il se veut encore plus rigoureux dans la critique des textes et il en sait nettement plus long que ses prédécesseurs en matière d'astronomie.

Il recourt, en particulier, au phénomène (observé depuis très longtemps) de la précession des équinoxes pour parvenir à des datations précises. Il peut ainsi démontrer que la première entreprise grecque d'importance, celle des Argonautes (à laquelle il a consacré trente ou quarante années de sa vie !) est postérieure au règne de Salomon de près d'un demi-siècle[77]. S'il ne doute pas un instant de la réalité du voyage des Argonautes, il est convaincu de la primauté du royaume de Salomon en matière de civilisation sur tous les autres. Ce n'est pas tout. De la date du voyage des Argonautes, il fait la clé d'une chronologie scientifique (elle lui permet, en particulier, de dater avec assurance la guerre de Troie et donc aussi la fondation de Rome). Dans un fragment de ses manuscrits, il estimait qu'au total « il avait donné une idée des âges obscurs plus conforme au cours de la nature et plus en accord avec les Écritures qui sont de loin les plus anciennes archives que nous possédons[78] ». Sa chronologie, en somme, c'est l'Ancien Testament, Eusèbe et quelques autres, plus la précession des équinoxes. Même le récit de la Genèse est véridique. Simplement, Moïse, qui savait très bien à quoi s'en tenir en matière d'astronomie copernicienne, s'est exprimé de façon à être compris par les gens ordinaires. Si son langage est figuré, il n'en est pas moins scientifiquement vrai. Buffon dira à peu près la même chose.

À la différence d'Eusèbe, toutefois, l'horizon apocalyptique ne fait pas peur à Newton, au contraire, et il n'a nul souci de rajeunir le monde. Il ne laisse d'ailleurs pas d'évoquer dans de nombreux fragments « la venue du royaume pour laquelle nous prions quotidiennement ». Il attend, il espère l'apocalypse. Dans ses *Observations sur les prophéties*, elles aussi publiées après sa mort, il défend la vérité historique du livre de Daniel et de l'Apocalypse de Jean[79]. Comme Bossuet, mais autrement (car Rome est bien la Ville de l'Antichrist). Ce qui est annoncé par Jean s'est vérifié point par

point. Et Newton avait formé le projet de le démontrer dans un ouvrage à part. Ainsi il reprend, lui aussi, la statue du rêve de Nabuchodonosor et les quatre bêtes sorties de la mer. Les cornes de la quatrième ne désignent plus les royaumes hellénistiques mais les Visigoths, les Huns, les Francs, etc. Et pour la onzième, la dernière et la pire, Antiochos IV a été remplacé par l'Église romaine : à la place même de l'Antichrist, selon l'identification ordinaire depuis Luther. Nous sommes en plein régime chrétien d'historicité, mais manié par un puritain particulièrement zélé.

Sur les prophéties, il défend donc une position tout à fait traditionnelle. « De même que les prophéties de l'Ancien Testament, note-t-il dans un fragment, sont demeurées obscures jusqu'à la première venue du Christ et qu'alors elles ont été interprétées par le Christ et que leurs interprétations sont devenues la religion chrétienne, de même les prophéties des deux Testaments relatives à la seconde venue du Christ peuvent demeurer obscures jusqu'à cette venue » pour s'éclairer ensuite et « devenir la religion du peuple de Dieu » jusqu'à ce que « le Christ remette le royaume à son père[80] ». Au total, conclut avec raison Frank Manuel, la *Chronologie amendée* d'une part et les *Observations sur les prophéties* de l'autre sont, pour Newton, deux approches complémentaires pour écrire « une histoire complète de l'humanité, à la fois sacrée et profane, depuis la Création », qui soit le pendant d'une histoire du monde physique. La mise en ordre des événements historiques montre qu'il y a un cadre qui les organise, tout comme il y a un système derrière le mouvement des planètes. Les deux mondes relèvent du même Créateur, et il revenait à Newton d'augmenter la connaissance de l'un et de l'autre[81]. Tout comme Daniel a prophétisé de façon véridique l'histoire des royaumes, l'astronomie prédit les mouvements des

sphères. Si Newton ne se prenait pas pour Daniel, il n'en était peut-être pas si loin.

Tel qu'arrêté par Augustin, le régime chrétien n'a cessé de s'adapter et de perdurer, de s'adapter pour maintenir, voire étendre sa maîtrise sur le temps. Par l'accommodation, dont il avait lui-même exposé le mécanisme, l'auteur de *La Cité de Dieu* avait d'ailleurs fait place à cette action continue de Dieu dans l'histoire. Par elle, pouvait être reconnue une variété des temps et le nouveau avoir sa raison d'être. Par elle aussi, le temps *chronos* pouvait compter pour quelque chose sans que le temps *kairos* perdît son emprise. Des avatars de la *translatio* et de l'*accommodatio*, l'histoire universelle de Bossuet représente le grandiose et ultime développement. Il y a, nous l'avons noté, d'un côté le registre des « causes particulières », qui est celui de l'histoire, de l'autre celui des « secrets de la Providence », qui est le domaine réservé de Dieu. Là, l'accommodation tend à prendre la forme d'une ruse de Dieu qui, sauf exception, n'intervient pas lui-même directement. On en arrive presque à une accommodation négative. En effet, alors même que les souverains croient servir leurs propres intérêts, très souvent, au contraire, ils les ruinent, tout en faisant avancer *in fine* les desseins de Dieu. Bossuet a aussi la prudence de ne pas s'engager au-delà de Charlemagne qui marque la fin de l'histoire ancienne. La suite de son histoire, pourtant annoncée, ne viendra pas.

Mais très vite, le *Discours* de Bossuet, qui se veut fidèle à la chronologie d'Eusèbe de Césarée et à l'esprit de la récapitulation augustinienne, va concentrer sur lui les critiques. À commencer par celles de Voltaire qui, dans l'*Essai sur les mœurs* (1756), entend bien en prendre le contre-pied. Bossuet est d'emblée qualifié d'« éloquent écrivain », pas vraiment un compliment. Surtout, son histoire n'est en rien universelle : en se centrant sur le destin du peuple hébreu, elle

« oublie entièrement les anciens peuples d'Orient, comme les Indiens ou les Chinois, qui ont été si considérables avant que les autres nations fussent formées[82] ». À part cette notation sur l'antériorité de ces peuples, nouvelle pierre dans le jardin de Bossuet, Voltaire n'a pas grand-chose à dire sur les temps, le temps, le régime chrétien, lui dont le principal souci est l'histoire moderne : celle de son siècle. Une note de son *Dictionnaire philosophique* (1764) montre qu'il était peu impressionné par les commentaires de l'Apocalypse de Bossuet comme de Newton : ils « ont commenté tous deux l'Apocalypse ; mais, à tout prendre, les déclamations éloquentes de l'un et les sublimes découvertes de l'autre leur ont fait plus d'honneur que leurs commentaires[83] ».

Au cours des XVI^e^ et XVII^e^ siècles, le régime chrétien d'historicité demeure le cadre de pensée obligé et partagé : il est l'horizon de la cité terrestre. Mais des fissures, des failles sont apparues, des remises en cause, grosses de ruptures possibles ou déjà en cours, ont cheminé. Si *Kairos* et *Krisis* demeurent centraux, ils doivent faire une part plus grande à *Chronos*, un peu comme on fait la part du feu. Aux opérateurs temporels, élaborés et maniés par les clercs, puis plus seulement par eux, est revenue la tâche de renforcer et d'adapter le régime chrétien d'historicité. Mais à trop l'assouplir, à faire la part trop belle à *Chronos*, on le fragilisait. Bientôt, les sentinelles seront débordées et le régime chrétien d'historicité, perdant de plus en plus son emprise, malmené, finira par être emporté.

1. Augustin, *La Cité de Dieu*, 16, 26, 2.
2. *Ibid.*, 17, 14.
3. Ecclésiaste, 1, 9.
4. Voir *supra*.

5. Gautier Map (*Des bagatelles des courtisans*) cité par M.-D. Chenu, *op. cit.*, p. 392. L'adjectif *modernus*, formé sur l'adverbe *modo*, récemment, signifie récent, puis de maintenant, actuel. Il sert à circonscrire un temps qualitativement différent de celui qui précède.

6. F. Hartog, *Partir pour la Grèce*, *op. cit.*, p. 29-30.

7. Nicolas Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, traduction française de Alessandro Fontana et Xavier Tabet, Paris, Gallimard, 2004, livre I, Avant-propos, p. 49-52.

8. Alphonse Dupront, *Genèses des Temps modernes*, Paris, Gallimard /Le Seuil, « Hautes études », 2001, p. 49.

9. Francisco Rico, *Le rêve de l'humanisme*, traduction française d'Alain Philippe Segonds, Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. 19.

10. Pierre Vesperini, *Lucrèce, Archéologie d'un classique européen*, Paris, Fayard, 2017.

11. Voir *supra*.

12. F. Hartog, « À distance de loge : Découverte du monde et discordance des temps », *Actes du Colloque en l'honneur de Jean Starobinski*, Genève, La Dogana, 2013, p. 379-394, où j'étudie quelques expériences du simultané du non-simultané, notamment dans les pages de Montaigne consacrées aux Indiens du Nouveau Monde, voir *supra*.

13. Dans son *Livre des prophéties*, cité par Jean Delumeau, *Mille ans de bonheur*, Paris, Fayard, 1995, p. 227.

14. Jean Bodin, *La méthode de l'histoire pour faciliter la connaissance*, traduction de Pierre Mesnard, Paris, Les Belles Lettres, 1941, p. 287. Sur la place éminente de Daniel au XVI^e^ siècle, Claude-Gilbert Dubois, *La conception de l'histoire en France au XVI^e^ siècle (1560-1610)*, Paris, Nizet, 1977, p. 387-500, et sur le chapitre VII de Bodin, p. 485-495.

15. *Ibid.*, p. 289.

16. *Ibid.*, p. 290.

17. *Ibid.*, p. 292, 293.

18. Pour présenter les temps des débuts, Bodin fait appel aux premiers chapitres de Thucydide.

19. *Ibid.*, p. 298.

20. *Ibid.*, p. 299.

21. *Ibid.*, p. 288.

22. On peut commodément se reporter en français à R. P. Antoine Vieyra, *Histoire du futur*, traduction, introduction et notes de Bernard Émery, avec la collaboration de Brigitte Pereira, Grenoble, Ellug Université Stendhal, 2015.

23. *Espérances du Portugal Quint Empire du Monde, première et seconde vie du roi Jean IV. Écrites par Gonsallanes Bandarra*, et commentées par le père Antoine Vieira… et remises à l'évêque du Japon (1659). Savetier de son état, Bandarra avait

prophétisé la naissance d'un grand roi, qui rétablirait la justice et le droit et réunirait le monde sous un seul sceptre et une seule foi. Ses prophéties « connurent une grande popularité au Portugal, spécialement auprès des nouveaux chrétiens et des judaïsants, convaincus de l'imminence des fins dernières », voir Lucette Valensi, *Fables de la mémoire. La glorieuse bataille des trois rois*, Paris, Le Seuil, 1992, p. 167 ; Hugues Didier, « La fin des temps selon *História do Futuro* et *Clavis Prophetarum* de P. António Vieira », *Eidôlon*, 78, 2007, p. 53-66.

24. Le roi Sébastien I[er] avait disparu à la suite de sa bataille perdue contre les troupes du sultan Abd al-Malik en 1578 dans le nord du Maroc. Le mythe de son retour glorieux est au cœur du sébastianisme. Vieira reconnut en Jean IV, le roi du Portugal qu'il servit, le « Sébastien invisible ». Après la mort de ce dernier, il attendit et annonça sa résurrection prochaine (L. Valensi, *op. cit.*, p. 162-163, 169-170).

25. *Histoire du futur, op. cit.*, p. 87.

26. *Ibid.*, p. 87.

27. *Ibid.*, p. 89.

28. *Ibid.*, p. 90.

29. *Ibid.*, p. 97.

30. *Ibid.*, p. 98.

31. M.-D. Chenu, *op. cit.*, p. 80.

32. A. Vieira, *op. cit.*, p. 192.

33. *Ibid.*, p. 236.

34. *Ibid.*, p. 238.

35. *Ibid.*, p. 274.

36. *Ibid.*, p. 257.

37. *Ibid.*, p. 261.

38. *Ibid.*, p. 354.

39. Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle, op. cit.*, p. 41.

40. *Ibid.*, p. 353.

41. *Ibid.*, p. 354.

42. *Ibid.*, p. 427.

43. *Ibid.*, p. 352.

44. *Ibid.*, Avant-propos, p. 40.

45. *Ibid.*, p. 428.

46. Molière, *Tartuffe*, acte IV, 5, 1587-1488. La version définitive fut jouée en 1669. Par accommodements, il désigne le laxisme (la « science d'étendre les liens de notre conscience/ et de rectifier le mal de l'action/ avec la pureté de notre intention »).

47. Blaise Pascal, *Les Provinciales*, Paris, Armand Colin, 1962, p. 77.

48. *Ibid.*, p. 87.

49. *Ibid.*, p. 95.

50. *Ibid.*, p. 107.

51. *Ibid.*, p. 156.

52. B. Pascal, *Pensées et Opuscules*, introduction, notices et notes de Léon Brunschvicg, Paris, Hachette, 1945, 172.

53. Voir *supra*.

54. Richard H. Popkin, *Isaac La Peyrère (1596-1676). His Life, Work and Influence*, Brill, Leiden, 1987.

55. *Ibid.*, p. 3. Popkin qualifie de « théologie marrane » la théologie de La Peyrère. Nathan Wachtel, « Théologies marranes. Une configuration millénariste », *Annales HSS*, 2007, 1, p. 69-100 : rapprochant une série de cas, dont celui de La Peyrère et de Vieira, Wachtel repère une « constellation de théologies marranes » chez eux. Se trouve dans leurs millénarismes une inspiration joachimiste.

56. De fait, quand on y regarde de près, il est clair que Moïse n'est pas l'auteur du Pentateuque, soutient La Peyrère. Ce supplément d'hérésie trouvera son chemin chez Spinoza et chez Richard Simon. Ce dernier, qui entretenait des relations amicales avec La Peyrère, ne le tenait cependant pas pour un vrai savant. Il refusa les préadamites et l'approche imminente du messie juif, mais prit au sérieux l'examen critique du texte biblique, R. H. Popkin, *op. cit.*, p. 87.

57. Épître aux Romains, 5, 12-14 où Paul déclare seulement que le péché est entré dans le monde par un seul homme et par le péché, la mort : « Car jusqu'à la Loi le péché était dans le monde, mais le péché ne compte pas quand il n'y a pas de Loi ; /la mort a pourtant régné depuis Adam jusqu'à Moïse, et sur des gens qui n'avaient pas péché d'une transgression pareille à celle d'Adam, lequel est l'empreinte de celui qui allait venir. »

58. La Peyrère, *Du rappel des juifs*, 1643.

59. R. H. Popkin, *op. cit.*, p. 14.

60. *Ibid.*, p. 161.

61. Anthony Grafton, « Joseph Scaliger and Historical Chronology : the Rise and Fall of a Discipline », *History and Theory*, 14, 2, 1975, p. 156-185, première étude suivie par les deux volumes, *Joseph Scaliger, A Study in the History of Classical Scholarship*, Oxford, Clarendon Press, I, 1983, II, 1993.

62. Voir *supra*.

63. James Ussher, *Annales Veteris Testamenti a prima mundi origine deducti*, Londres, 1650 (cité par D. Wilcox, p. 187, voir note 67).

64. A. Grafton, *art. cit.*, p. 173.

65. *Ibid.*, p. 173.

66. Chateaubriand, *Œuvres complètes. Études historiques*, Préface, Paris, Ladvocat, 1831, p. XX.

67. Sur Denis Pétau, voir Donald J. Wilcox, *The Measure of Times Past, Pre-Newtonian Chronologies and the Rhetoric of Relative Time*, Chicago, The University of Chicago Press, 1987, p. 203-208.

68. « Que j'écrive en 1627, note Pétau, est vrai non par démonstration, mais par convention, tout en ne pouvant être réfuté. On doit l'accepter par hypothèse », D. J. Wilcox, *op. cit.*, p. 207.

69. Adalbert Klempt, *Die Säkularisierung der Universalhistorischen Auffassung. Zum Wandel des Geschichtsdenkens in 16. und 17. Jahrhundert,* Göttingen, Musterschmidt Verlag, 1960, p. 86.

70. Jean-Robert Armogathe, *L'Antéchrist à l'âge classique, Exégèse et politique,* Paris, Fayard, 2005, p. 149-150.

71. Bossuet, *Œuvres complètes*, II, *L'Apocalypse avec une explication,* Besançon, Édition Outhenin-Chalandée, 1840, p. 12.

72. *Ibid.*, p. 9, 10.

73. Isaac Newton, *Principes mathématiques de la philosophie naturelle,* traduction par la marquise du Châtelet, Paris, Dunod, 2005, Définition VIII, Scholie 1, p. 7 ; Alexandre Koyré, *Du monde clos à l'univers infini,* Paris, Presses universitaires de France, 1962, p. 155-156.

74. Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain,* introduction, chronologie et bibliographie par Alain Pons, Paris, GF Flammarion, 1988, p. 240.

75. Étienne Klein, http://ciret-transdisciplinarity.org/bulletin/b12c5.php#n7.

76. Frank E. Manuel, *Newton Historian,* Cambridge, Harvard University Press, 1963, p. 37.

77. *Ibid.*, p. 92.

78. *Ibid.*, p. 89.

79. Sur Newton dans la tradition apocalyptique protestante, Rob Iliffe, *Priest of Nature, The Religious Worlds of Isaac Newton,* Oxford, Oxford University Press, 2017, p. 222-259.

80. *Ibid.*, p. 160.

81. *Ibid.*, p. 164-165.

82. Voltaire, *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII, Œuvres complètes*, 22, Voltaire Foundation, Oxford, 2009, p. 4, 5.

83. Voltaire, *Dictionnaire philosophique,* Paris, Garnier-Flammarion, 1964, p. 48.

CHAPITRE V

Sous l'empire de Chronos

Dans les trois premiers chapitres, nous avons suivi la formation, l'expansion et le triomphe du régime chrétien d'historicité, soit les façons dont *Kairos* et *Krisis* ont pénétré, cerné, régi et borné *Chronos*. Avec le quatrième chapitre, nous avons été attentif aux dissonances et aux failles, dont certaines potentiellement ruineuses, qui sont apparues dans l'ordre chrétien du temps. Un basculement s'amorce. Faire la part de *Chronos* devenait plus difficile, alors même que la conquête du temps semblait s'achever, avec la datation par années après et avant Jésus-Christ. L'Incarnation était reconnue comme le pivot du temps *chronos* et du temps *kairos* ou, plutôt, elle l'était depuis toujours et pour toujours. Contre les doutes et les remises en cause, deux sentinelles, l'une papiste et l'autre farouchement antipapiste, ont encore défendu résolument le cadre biblique et l'horizon chrétien du temps. On pouvait être newtonien et soutenir la véracité du livre de Daniel, tandis que Bossuet pouvait historiciser l'Apocalypse de Jean, tout en lui conservant son ouverture prophétique.

Mais les sentinelles ne vont pas tarder à être définitivement débordées. Échappant à l'emprise de *Kairos* qui, proprement, le transcendait, *Chronos* va tout emporter sur son passage. Tel est l'objet

du présent chapitre : le triomphe de *Chronos* entre la fin du XVIII^e^ et le milieu du XX^e^ siècle. Ce ne fut pas sans résistances et oppositions, mais la cité des hommes passe sous l'empire et l'emprise de *Chronos*. La formulation la plus aboutie et l'image la plus puissante du régime chrétien avait été donnée par Augustin avec son récit des deux cités, celle de Dieu et celle de la terre, à la fois distinctes et mêlées et devant marcher de conserve jusqu'au dernier jour. Après Constantin, des chrétiens ont estimé qu'il n'y avait, en réalité, plus qu'une seule cité : la cité chrétienne incarnée par l'Église. Au XII^e^ siècle, Otton de Freising en fit l'argument central de son grand livre. Mais, même avec la fiction longtemps maintenue du Saint Empire romain germanique comme héritier et continuateur de Rome, cette vision d'une cité unique devient peu à peu intenable. Il va y avoir, à nouveau, deux cités mais, cette fois, l'Église doit progressivement battre en retraite et renoncer à son emprise sur le temps *chronos* en se recentrant ou en se repliant sur le temps *kairos* : son domaine.

Les dernières étapes de ce retrait de la sphère du temporel n'interviendront qu'avec la dissolution des États pontificaux en 1870 et, en France, avec la séparation de l'Église et de l'État en 1905. Mais, en 1846, la Vierge apparaît aux deux jeunes bergers de La Salette, leur dictant une lettre où elle annonce famines et châtiments. Dans son combat contre le monde moderne, Pie IX proclame, en 1854, le dogme de l'Immaculée Conception. En 1858, la Vierge apparaît dix-huit fois dans la grotte de Massabielle à une jeune fille de quatorze ans, Bernadette Soubirous. Elle lui déclare : « Je suis l'Immaculée Conception[1]. » Ces apparitions, qui sont autant d'éclairs de *Kairos* à l'adresse d'enfants innocents, suscitèrent un grand émoi et des controverses, tandis qu'immédiatement débutèrent des pèlerinages à Lourdes et à Notre-Dame de La Salette. Ce sont, pour l'Église, des

façons renouvelées d'être présente dans le monde grâce à cette relance du *Kairos* à travers la mère de Jésus.

Pour ce qui est du temps, la grande transformation qui a mené à l'émergence du temps moderne a pour condition la désarticulation du régime chrétien d'historicité. Ce qui ne signifie pas sa disparition, loin s'en faut. Toutes prêtes, les catégories de sécularisation ou de laïcisation, qui ont été largement utilisées, sont trop amples et trop vagues pour saisir le passage d'un régime à l'autre, qui ne s'opère pas en un jour et qui requiert la convergence de nombreux facteurs politiques, sociaux, économiques, culturels[2]. Mais le résultat net est qu'au présentisme apocalyptique des origines se substitue insensiblement le futurisme du régime moderne d'historicité. Pour rester dans les seules limites de l'enquête, suivons ce que deviennent *Kairos* et *Krisis*, ainsi que les grands opérateurs de temporalisation (la *translatio*, la *renovatio*, l'*accommodatio* et la *reformatio*) qui, mis au point par les Pères, ont été mobilisés et retravaillés jusqu'à la fin du XVII^e^ siècle. Ont-ils encore une place, un rôle possible, et sous quelle forme dans la nouvelle économie du temps qui s'instaure ? Sont-ils en quelque manière recyclables ? La question est complexe, mais elle est centrale pour comprendre comment s'est façonné et imposé le temps moderne.

LE VERROU BIBLIQUE SAUTE

Le cadre chronologique de la Bible a été un enjeu permanent. Le formuler, le maintenir, le défendre, l'adapter sans le dire ou en le disant, n'ont cessé de mobiliser l'Église, avec en première ligne les chronographes, les théologiens, les exégètes, sans omettre, certes pas, les millénaristes et apocalypticiens de multiples obédiences. Bref, le

sujet n'a jamais été une affaire mineure. Nous avons déjà souligné à quel point ce cadre était devenu un carcan auquel on cherchait, par divers artifices, à échapper, tout en assurant qu'on le maintenait, voire le renforçait[3].

Au cours du XVIII^e^ siècle, le carcan cède. Ce ne sont plus alors des fissures dans le régime chrétien d'historicité qui s'amorcent ou des failles qui se propagent, mais c'est proprement son démantèlement qui s'engage. Les controverses se nouent autour de l'âge de la Terre : plus il va reculer, plus vont devenir intenables les six mille ans de la chronologie sacrée. Deux savants de la seconde moitié du XVIII^e^ siècle témoignent exemplairement d'un abandon de fait de l'horizon chrétien du temps : le comte de Buffon et le marquis de Condorcet. Avec leurs travaux, les limites, tant en direction du passé que de l'avenir, deviennent caduques. Privé de ses bornes repères, le présentisme chrétien se trouve dès lors désarrimé. Même le Déluge perd sa centralité, et la Genèse n'est plus une allégorie, elle devient une simple fable, dont Voltaire peut se gausser.

« Le sombre abîme du temps »

Mais ce sont *Les Époques de la Nature* du comte de Buffon, bien plus que les coups de patte de Voltaire, qui mettent en pièces le régime chrétien. Puisque, en entreprenant d'éclairer ce qu'il a nommé le « sombre abîme du temps » et tout en protestant de son respect des vérités de la Bible, il n'engage rien de moins qu'un démembrement du régime chrétien, en disqualifiant son cadre[4]. Seul à opérer, le temps *chronos* devient acteur et un acteur autosuffisant. Puisque c'est par lui et à travers lui que la Terre d'abord en fusion s'est lentement refroidie et que débute l'histoire de la Nature, dont Buffon retrace les époques successives. « Le grand ouvrier de la

Nature est le temps », écrivait-il déjà au tome VI (1756) de l'*Histoire naturelle*. Comme il y a une histoire de la Nature vivante, il y a une histoire de la Terre, et les deux sont liées, ainsi que le démontre l'*Histoire naturelle des époques de la Nature* (1779). Le choix des mots du titre est significatif. Naturelle, cette histoire, qui a le temps pour moteur, se passe de Dieu. La Nature a une histoire propre qui est scandée par des « époques ». On pense évidemment aux époques de Bossuet, mais Jacques Roger, son éditeur moderne, souligne que le mot avait cours au XVIII^e^ siècle et que Buffon n'est pas le premier à en user pour désigner des événements marquants jalonnant l'histoire de la Terre[5]. En revanche, il y a glissement du sens du mot de point d'arrêt d'où contempler l'avant et l'après, à celui de périodes, dont il convient justement de mesurer la durée. Bossuet, fidèle à l'étymologie grecque du mot, ne connaissait que le premier sens, celui de point d'arrêt, et donc de point de vue.

« Comme dans l'histoire civile, écrit Buffon, on consulte les titres, on recherche les médailles, on déchiffre les inscriptions antiques, pour déterminer les époques des révolutions humaines, et constater les dates des événements moraux ; de même, dans l'Histoire naturelle, il faut fouiller les archives du monde, tirer des entrailles de la terre les vieux monuments, recueillir leurs débris, et rassembler en un corps de preuve tous les indices des changements physiques qui peuvent nous faire remonter aux différents âges de la Nature. C'est le seul moyen de fixer quelques points dans l'immensité de l'espace, et de placer un certain nombre de pierres numéraires sur la route éternelle du temps. »

À « l'immensité de l'espace » répond « la route éternelle du temps » : les mots comptent. Après cette première phrase majestueuse, qui annonce avec une tranquille assurance la démarche et l'ambition de cette nouvelle Histoire, Buffon ajoute encore que

« l'Histoire naturelle embrasse également tous les espaces, tous les temps, et n'a d'autre borne que celles de l'Univers », alors que l'histoire civile se meut dans d'étroites limites chronologiques et spatiales[6]. À commencer par ces limites que sont « les six ou huit mille ans des traditions sacrées » : elles sont clairement incompatibles avec les durées nécessaires pour le refroidissement de la Terre. Buffon, qui s'est livré à des calculs expérimentaux sur le temps qu'il fallait à des boulets de fer chauffés à blanc pour se refroidir, a établi plusieurs chronologies. Celle qu'il a finalement imprimée est une chronologie courte comparée à d'autres qu'il a gardées dans ses papiers. Entre la formation des planètes et le XVIII^e^ siècle après J.-C., soixante-quinze mille ans se sont écoulés. Au bout de cent soixante-huit mille ans, le refroidissement mettra fin à la nature vivante sur la terre[7]. Ces durées dépassent déjà de beaucoup les durées bibliques, mais excèdent même, note Buffon, « la puissance limitée de notre intelligence ». Aussi faire état de sa chronologie longue, qui comptait près de trois millions d'années jusqu'au XVIII^e^ siècle et plaçait la fin au terme de sept millions d'années, n'aurait pas fâché davantage la Sorbonne et eût été bien au-delà de tout vraisemblable pour ses contemporains. Il eût troqué un incroyable pour un autre ! De fait, comme l'écrit Jacques Roger, « les esprits les plus dégagés de la lettre du dogme n'étaient pas libérés d'habitudes intellectuelles déjà fort anciennes. Ils ne pouvaient imaginer "le sombre abîme" d'une si prodigieuse antiquité, abîme où l'homme n'était plus rien, abîme plus inconcevable encore que celui des espaces infinis dont le silence éternel effrayait Pascal. C'était toute la Création qui changeait de visage[8] ». C'est pourquoi Buffon conclut, peut-être plus à l'adresse de la postérité, « au lieu de reculer trop loin les limites de la durée, je les ai rapprochées autant qu'il m'a été possible[9] ». Autant qu'il lui a été possible, pour ne pas excéder par trop le vraisemblable de son temps.

Quand il se confronte aux premiers versets de la Genèse, dans l'espoir, dit-il, de « concilier à jamais la science de la Nature avec celle de la Théologie », il adopte une stratégie fort simple qui consiste à temporaliser le récit en y injectant du temps, beaucoup de temps. « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre », selon la traduction commune du premier verset, doit en vérité se lire « au commencement Dieu tira du néant la matière du ciel et de la terre ». Et ce n'est que dans un second temps qu'ils prirent la forme que nous leur connaissons, puisqu'il est bien écrit que « la terre était informe » et que « les ténèbres couvraient la face de l'abyme[10] ». Ensuite, il va de soi que les six jours ne sont pas des jours de vingt-quatre heures, mais « six espaces de temps » dans lesquels les « vérités physiques » peuvent tout à fait trouver place. Sans originalité particulière (et peut-être sans vraiment s'en rendre compte), Buffon reprend une version de l'accommodation, quand il admet que le récit de Moïse devait parler à « l'homme vulgaire », et nullement « démontrer le vrai système du monde[11] ». Ce qui l'autorise à faire un pas de plus, en soutenant que « les vérités de la Nature ne devaient paraître qu'avec le temps », dans la mesure même où Dieu « se sert de l'homme pour découvrir et manifester les merveilles dont il a rempli le sein de la Nature ». Il reprend simplement la formule de « la vérité fille du temps ». Donc la marche de la science, qui consiste à prendre la juste mesure du facteur temps, et les desseins de la Providence (pour parler comme Bossuet) ne sont, en réalité, pas contradictoires. Ce petit morceau d'exégèse *ad hoc* s'achève par une dernière palinodie. Si quelques esprits « trop strictement attachés à la lettre » restaient insatisfaits, qu'ils soient bien persuadés que « mon système étant purement hypothétique, il ne peut nuire aux vérités révélées, qui sont autant d'axiomes immuables, indépendants de toute hypothèse, et auxquels j'ai soumis et je soumets mes pensées[12] ». L'axiome

l'emporte sur l'hypothèse, tout est donc en bon ordre, à ceci près que l'hypothèse se passe fort bien de l'axiome !

Au départ, les époques de la Nature, prévues par Buffon, étaient au nombre de six. Grande était la force symbolique du chiffre six : aux six jours de la Création s'ajoutaient les six âges du monde d'Augustin. Le *Premier Discours* (1773) annonce encore six époques. Or Buffon en a finalement ajouté une septième où l'homme, et non plus la Nature, occupe le premier rôle[13]. Ce septième jour, serait-ce l'achèvement et le couronnement de l'œuvre de la Nature ? Certes, la septième époque est bien une sorte de parousie humaine, mais elle est lente et progressive, en partant de débuts tout à fait misérables, plus proches du tableau dressé par Lucrèce que de la Bible. Là encore, le temps est le facteur capital. Et cette conquête de la souveraineté n'est en aucun cas de droit divin : elle est le fruit du travail et, surtout, elle est encore loin d'être achevée. « Il a fallu six cents siècles à la Nature pour construire ses grands ouvrages […] ; combien n'en faudra-t-il pas pour que les hommes arrivent au même point et cessent de s'inquiéter, de s'agiter et de s'entre-détruire[14] ? » L'homme ne naît pas maître et possesseur de la Nature, il le devient : il dépend de lui de le devenir vraiment, mais toujours en secondant et en perfectionnant la puissance de la Nature. « Et que ne pourrait-il pas sur lui-même, je veux dire sur sa propre espèce, conclut Buffon, si la volonté était toujours dirigée par l'intelligence ? Qui sait jusqu'à quel point l'homme pourrait perfectionner sa nature, soit au moral, soit au physique[15] ? » On passe du temps long de la Nature au temps des hommes dont le principal ressort est la perfectibilité, et ce dernier va s'accélérant au fur et à mesure qu'on se rapproche du temps présent. Temporalisée, la septième époque prend les couleurs d'une utopie.

« Des progrès indéfinis »

Une fois que l'humanité est parvenue à cette septième époque et aux perspectives optimistes qui pourraient s'ouvrir, il va être aisé pour Condorcet de prendre le relais, en développant sa vision des « progrès indéfinis de l'esprit humain ». Il n'a plus à faire comme si la marche de la raison s'accordait avec la théologie. La Révolution est passée par là. Tout au contraire, il peut dénoncer les effets retardateurs de la superstition. C'en est bel et bien fini des condamnations de la Sorbonne auxquelles Buffon s'était encore exposé. Partant, en effet, de la septième époque de Buffon, il ne s'occupe que du temps des hommes, en laissant de côté ou en ignorant le temps de la Nature. Voltaire, qui aimait à se gausser de Buffon, avait clairement proclamé dans l'article « Histoire » (rédigé pour l'*Encyclopédie*), que « l'histoire naturelle est improprement appelée histoire », car « elle relève de la physique ». Quant à l'histoire, philosophiquement la plus riche, c'est celle de « l'esprit humain ». Ainsi en allait-il de l'histoire du siècle de Louis XIV. « Ce ne sont point les annales de son règne [que j'écris] ; c'est plutôt l'histoire de l'esprit humain, puisée dans le siècle le plus glorieux à l'esprit humain[16]. » Mais au lieu de prendre cette histoire alors qu'elle approche de son apogée, Condorcet la suit depuis le tout « premier état de civilisation ». Le temps des hommes devient le principal objet, tandis que le temps de la Nature est renvoyé vers la physique : en dehors du tableau.

Que devait, en effet, démontrer le *Tableau historique des progrès de l'esprit humain* ? « Qu'il n'a été marqué aucun terme au perfectionnement des facultés humaines ; que la perfectibilité de l'homme est réellement indéfinie ; que les progrès de cette perfectibilité, désormais indépendante de toute puissance qui voudrait les arrêter, n'ont d'autre terme que la durée du globe où la

nature nous a jetés[17]. » Du *Tableau*, Condorcet n'eut le temps de rédiger que l'*Esquisse*, alors que, proscrit, il se cachait. En 1795, la Convention décida l'achat et la distribution de trois mille exemplaires de l'ouvrage, que venait d'éditer Mme de Condorcet. Par cet acte de réparation, Condorcet était reconnu comme le penseur officiel du nouveau régime. L'homme est perfectible et l'histoire montre que, depuis ses tout débuts, il n'a cessé de se perfectionner, à partir de cette faculté première qui consiste à recevoir des sensations, des plus simples d'abord jusqu'aux plus élaborées au cours du temps. La théorie des sensations suffit : elle est au fondement de la perfectibilité. Il n'est évidemment plus besoin du patron de la perfection divine vers laquelle l'humanité déchue et rachetée doit tendre. Les sensations remplacent l'accommodation et le progrès la *reformatio*. Sans doute, les préjugés et les superstitions ont contrarié, retardé et retardent encore cette marche, mais, en dépit des obstacles, le mouvement en avant ne s'arrête pas. Car « tout nous dit que nous touchons à l'époque d'une des grandes révolutions de l'espèce humaine[18] ». Bel optimisme de la part d'un homme qui devait se cacher et touchait à la mort.

Le *Tableau* est conçu comme « l'histoire hypothétique d'un peuple unique[19] ». Neuf « époques » en scanderont les progrès, et une dixième se projettera vers l'avenir, en traitant « Des progrès futurs de l'esprit humain ». Car rien n'interdit d'envisager, à terme, un progrès des « facultés naturelles » elles-mêmes. Apparaît là un Condorcet, que nous dirions aujourd'hui transhumaniste ! Ou, plutôt, dont les trans- et post-humanistes sont des continuateurs pressés. Les progrès de la médecine, l'amélioration des logements, de l'alimentation et des genres de vie ne pourront qu'amener un allongement de l'espérance de vie, prévoit Condorcet. En allant plus loin encore, serait-il « absurde de supposer que ce perfectionnement de l'espèce humaine

doit être regardé comme susceptible d'un progrès indéfini, qu'il doit arriver un temps où la mort ne serait plus que l'effet, ou d'accidents extraordinaires, ou de la destruction de plus en plus lente des forces vitales, et qu'enfin la durée de l'intervalle moyen entre la naissance et cette destruction n'a elle-même aucun terme assignable[20] ? » Ainsi avancerait cette ultime époque, dont on ne voit pas qu'aucune fin ne la borne, d'une humanité « affranchie de toutes ses chaînes » et « marchant d'un pas ferme et sûr dans la route de la vérité, de la vertu et du bonheur[21] ».

Avec l'*Esquisse*, nous avons quitté les six âges d'Augustin, les sept époques de Buffon pour arriver aux dix époques de Condorcet. Le système métrique et sa rationalité conquérante sont passés par là. Les époques aussi suivent la décimalisation. Le temps *chronos* opère seul, et de temps *kairos*, il n'est plus question. La Révolution, elle-même, n'est pas pensée en ces termes. Après la révolution américaine, qu'est-ce, en effet, qui a « précipité » la révolution en France ? interroge Condorcet. « La maladresse de son gouvernement », en sachant que « la philosophie a dirigé les principes », dont elle se réclame, et que « la force populaire a détruit les obstacles qui en pouvaient arrêter le mouvement[22] ». Même le « hasard » peut être cerné par le calcul des probabilités, qui « peut seul bien faire connaître le véritable sens » de ce mot. Si toutes les sciences ont énormément gagné en précision grâce à l'application du calcul, ces mathématiques sociales que sont le calcul des probabilités ouvrent un champ immense « en déterminant la vraisemblance des faits extraordinaires » et « les divers degrés de certitude où nous pouvons espérer d'atteindre[23] ». Le futur lui-même devient rationnellement scrutable et calculable. Le temps ne devrait plus être insaisissable ou inscrutable.

Au total, les accroissements de tous ordres qu'envisage Condorcet ne sont pas autant de sauts dans le hors-temps des anciennes utopies

mais des extrapolations rationnelles, y compris lorsqu'il s'agit de l'allongement de la durée de la vie humaine. Les qualifier d'indéfinis signifie qu'on sait seulement qu'ils ne doivent pas s'arrêter et qu'ils n'ont pas de limite fixée à l'avance. Ce dont il s'agit, c'est donc bien du temps *chronos*, et de sa maîtrise, y compris en direction de l'avenir, même très lointain. Avec le calcul des probabilités, il devient, en effet, possible d'avancer sur la voie de la prévision, en réduisant de plus en plus la part du *kairos*. Si, en se diffusant, le *Kairos* christique étendait son emprise sur le temps *chronos*, avec le calcul des probabilités s'engage une opération de sens inverse : *Chronos* avance et *Kairos* recule, car il est cerné, pressé, disséqué, et, pour finir, conduit, sinon réduit à rendre raison. Et expulsé.

La Création temporalisée

Après Buffon, après Condorcet, qui ont fait sauter les bornes du temps, tant en direction du passé que du futur, le coup de grâce au régime chrétien d'historicité est porté par Charles Darwin. Si les naturalistes ont longtemps cru que les espèces étaient des « productions immuables et avaient été créées séparément », Darwin démontre qu'il n'en est rien, puisque les transformations des espèces vivantes sont elles-mêmes l'effet du temps[24].

Dans sa longue préface à l'édition française de *L'origine des espèces* de Charles Darwin, qui paraît dès 1862, Clémence Royer, sa traductrice, mobilise à dessein les concepts de révélation et de progrès. Associer révélation et progrès est, en effet, une sorte d'oxymore, forgé tout exprès par cette philosophe positiviste pour provoquer les théologiens de tous poils et accroître encore l'émoi des milieux catholiques. À quoi se résume, en effet, la doctrine de Darwin, sinon, selon l'interprétation qu'elle en donne, à « la

révélation rationnelle du progrès » ? Celle-là même qui est portée par les progrès de la science, avec, en dernier lieu, la loi de la sélection naturelle reconnue et démontrée par Darwin. Elle est affaire de temps, et d'un temps long et continu. La nature ne fait pas de sauts. Le titre de cette édition est on ne peut plus clair : *De l'origine des espèces ou des lois du progrès chez les êtres organisés*. « Je crois au progrès » sont encore les derniers mots de la préface, qui montre bien le souci de Clémence Royer d'inscrire la théorie de Darwin dans la suite des « époques révélatrices » de l'histoire de l'humanité, faisant ainsi écho aux époques de Condorcet.

De fait, *L'origine des espèces* (1859) ruine la croyance que les espèces étaient des productions immuables et avaient été créées séparément. « Toutes les lois majeures de la paléontologie proclament nettement, observe Darwin, que les espèces ont été produites par la génération ordinaire : d'anciennes formes ont été supplantées par des formes de vie nouvelles et améliorées, produits de la Variation et de la Survie des plus Aptes[25]. » Simplement, il a fallu du temps, énormément de temps. Mais pas plus qu'il n'est possible « à l'esprit de saisir toute la signification de l'expression un million d'années », ajoute Darwin, il ne lui est possible « d'additionner et de percevoir tous les effets de multiples variations légères accumulées durant un nombre de générations presque infini[26] ».

Si, à la fin et comme en passant, une brève mention est faite du Créateur, c'est pour préciser aussitôt que « ce que nous savons des lois qu'il a imprimées à la matière s'accorde mieux avec l'idée que la production et l'extinction des habitants passés et actuels du monde ont dû être l'effet de causes secondaires, comme celles qui déterminent la naissance et la mort d'un individu[27] ». Cette référence aux causes secondaires lui paraît, au fond, exprimer une conception plus noble de la Divinité, plutôt que de l'imaginer multipliant sans

cesse les actes de création. D'où cette conclusion où s'affiche plus de prudence que de conviction. « Je ne vois aucune bonne raison de penser que les idées exposées dans ce volume doivent choquer les sentiments religieux de quiconque[28]. » Malgré ce service minimum en faveur de la religion, « toutes les critiques naturalistes négatives adressées à Darwin [ont été] inspirées par des motivations essentiellement et inévitablement théologiques[29] ». Ce fut, en particulier, le cas de son ancien professeur de géologie à Cambridge et ami, Adam Sedgwick, qui juge son livre « malfaisant », car mettant en cause l'« ordre naturel » et la place de l'homme au centre de la Nature.

Avant d'arriver à la formulation du transformisme, Darwin avait pratiqué la *Theory of the Earth* (1788) de James Hutton et, surtout, les *Principles of Geology* (1830-1833) de Charles Lyell, le principal géologue de la période. Adepte d'une conception cyclique du temps, Hutton était parvenu à la conclusion qu'il était vain de chercher les traces d'une origine ou les signes d'une fin de la Terre : « Nous ne trouvons pas le moindre vestige d'un commencement, pas la moindre perspective d'une fin. » Commentant cet aphorisme, Stephen Jay Gould explique que la Terre a certes eu un début d'existence, mais que d'incessants remaniements ont fait que ce commencement n'a laissé aucune trace géologique. Et si nulle perspective de fin ne se laisse entrevoir, « c'est parce que l'actuel régime des lois naturelles ne peut dégrader notre planète ». Une fin ou un changement d'état interviendra le jour où « les pouvoirs supérieurs décideront d'abolir le régime auquel elle est présentement soumise[30] ». Hutton se voulait newtonien, et pas plus que Newton, il ne se prononce sur le début et la fin. Le temps *chronos* se suffit à lui-même, sans préjuger, pour autant, de la possible manifestation d'un temps *kairos*, qui devrait, en

tout cas, relever d'un tout autre registre (celui des « pouvoirs supérieurs »).

Les premiers volumes de Charles Lyell ont accompagné Darwin lors de son voyage d'exploration à bord du *Beagle*. Par la suite, les deux hommes ont noué d'étroites relations, d'autant plus que Lyell était devenu un soutien actif de Darwin. Pour Lyell, les changements terrestres n'étaient pas dus à des catastrophes plus ou moins périodiques, mais à des causes naturelles qui, ayant toujours été les mêmes hier comme aujourd'hui, produisent les mêmes effets. Contre Georges Cuvier, défenseur de la théorie des « révolutions du globe » et contre tous les catastrophistes chrétiens, il défend une position dite « uniformitariste ». « L'esprit, écrit-il, s'est détourné lentement et insensiblement de ces représentations fictives de catastrophes et de chaos, semblables à celles qui hantaient l'imagination des premiers auteurs de cosmogonies. On a trouvé de nombreuses preuves que la matière sédimentaire s'est déposée paisiblement et que la vie organique s'est développée selon une lente progression[31]. » Par le choix même des adverbes, il veut persuader que les changements ont toujours été progressifs, graduels et continus. Pas de cataclysme, donc pas de déluge non plus. *Chronos* suffit, nul besoin de mobiliser un *Kairos* ou même du *kairos*.

En sens contraire, la théorie de Cuvier pouvait être facilement mise au service de la religion, en considérant que le dernier cataclysme avait justement été le Déluge biblique. Dans *Bouvard et Pécuchet*, Flaubert n'a pas raté l'occasion de se moquer de cette annexion. Alors que ses deux imbéciles, qui sont en plein dans leur période géologique, retournent des silex au milieu de la route, le curé qui vient à passer leur lance « d'une voix pateline » : « "Ces messieurs s'occupent de géologie ? Fort bien." Car il estimait cette science. Elle confirme l'autorité des Écritures en prouvant le

déluge[32]. » Tout est dit ! De fait, Bouvard et Pécuchet venaient de lire avec enthousiasme le *Discours* de Cuvier sur les révolutions du globe. En revanche, le curé se montre nettement moins conciliant quand ils viennent le titiller sur l'interprétation des premiers versets de la Genèse. Pour Stephen Jay Gould, ces deux positions, celle de Cuvier et celle de Lyell, renvoient, pour finir, à deux visions opposées du temps. Pour les uns, « l'histoire ponctuée de cataclysmes occasionnels suivait un cours directionnel et s'acheminait, comme le long d'un vecteur, vers des climats plus rudes, une vie plus complexe, alors que pour Lyell le monde était constamment en mouvement, mais immuable dans sa structure et son devenir, ne se modifiant que par la répétition *indéfinie* d'altérations infimes, emporté dans une valse lente n'aboutissant nulle part[33] ». Au temps vu comme cyclique s'opposait un temps sagittal. Si le premier est du temps *chronos* très long, qui, à la limite, ne passe pas, le second, qui procède par ruptures, peut donner l'impression de relayer le temps chrétien en combinant *Chronos* et *Kairos*. Le curé de Chavignolles peut (encore) aisément s'y retrouver.

LE PROGRÈS

De la convocation des travaux de ces trois savants, il ressort que *Chronos* est bien devenu le facteur majeur. Ils ont eu l'audace de le reconnaître et d'en tirer toutes les conséquences. *Chronos* suffit, voire se suffit à lui-même ; et qu'est-ce que *Chronos*, sinon du temps mais en grande quantité, puisqu'il faut le compter en millions d'années ? Une des difficultés résidait dans le fait qu'il était impossible de se représenter de telles durées, inouïes pour l'esprit humain, ainsi que l'observait justement Buffon et que Darwin s'en faisait encore l'écho. Ce temps continu, lent à s'écouler, agissant graduellement bien avant

l'apparition de l'homme, n'a plus besoin de l'aiguillon d'un *kairos* (ou seulement marginalement). Et la marche en avant de l'humanité, guidée par celle de la raison, a devant elle un avenir ouvert. Le schéma augustinien des âges du monde ne pouvait plus avoir cours. Vieille était la Terre, mais parler de « la vieillesse du monde », entré dans son dernier âge, n'avait plus aucun sens. L'histoire humaine est, au contraire, la dernière en date. Quand Ernest Renan présente, en 1863, un tableau des sciences, il attribue comme domaine à chacune « un moment de la durée ». Elles sont donc toutes également historiques, et « l'histoire proprement dite », nous éclairant « sur la dernière période », est « la plus jeune des sciences[34] ».

Si Buffon est encore soucieux de calculer une date pour le début de la Terre, mais aussi pour la fin de son habitabilité, Condorcet s'affranchit de cette obligation, en caractérisant les progrès à venir comme « indéfinis ». Les bornes canoniques et familières s'effaçant, perd également sa pertinence la représentation du temps présent comme inscrit entre l'Incarnation et la Parousie, soit entre le début du temps de la fin et la fin des temps elle-même. Consubstantiel au régime chrétien est, nous l'avons souligné, cet écart entre temps de la fin et fin des temps. C'est entre ces deux pôles, dont il est assuré qu'ils se réuniront un jour — mais quel jour, nul ne le sait —, que ce pur présent, présentiste, s'est peu à peu temporalisé et est devenu historique, tout en maintenant aussi longtemps que possible la polarité entre le déjà et le pas encore, entre l'expérience et l'attente. Anhistorique au départ, le présentisme apocalyptique des premiers chrétiens a, en effet, dû négocier très vite avec *Chronos* pour le dominer puis pour le mettre au service de la cité de Dieu centrée sur le *Kairos* christique. Décisif à cet égard fut le rôle des grands opérateurs temporels, dont nous avons suivi quelques-unes des mobilisations et des reformulations.

Rappelons une dernière fois, alors que le réseau qu'ils avaient formé va achever de se défaire, que leur finalité était de mener l'homme déchu et racheté vers la perfection divine. Par l'*accommodatio*, Dieu allait, en effet, au-devant des hommes, encore semblables à des enfants. La *renovatio* et la *reformatio* étaient les manières de répondre du côté des hommes à cette attention divine, justement en se donnant le moyen de tenir compte du temps *chronos*, tandis que la *translatio* permettait d'embrasser tout le cours de l'histoire universelle en lui donnant sens. Mais des fissures s'étaient formées et propagées dans ce système bien ajusté. Pendant longtemps, les clercs s'étaient employés à maintenir, voire à étendre encore plus l'emprise de *Kairos* sur *Chronos*, en prenant parfois le risque de l'hérésie, tels Joachim de Flore ou, plus nettement et plus naïvement, António Vieira.

Mais la mise en cause la plus sérieuse, potentiellement disruptive, fut celle portée par les humanistes, car elle sortait du cadre et, tout en reprenant certaines pièces du système, les faisait tourner autrement en leur donnant un nouveau contenu. Ainsi, s'ils mobilisent largement l'opérateur de la *renovatio,* l'objet change. Il ne s'agit plus de renaître en Jésus, mais de retrouver et faire renaître l'Antiquité, tout en étant conscient que du temps *chronos* les en sépare irrémédiablement. Aussi, pour avoir une chance d'aboutir, la *renovatio* (qui relève pleinement du *Kairos*) doit-elle faire appel aux techniques savantes de la *restitutio*, qui, se déployant dans le temps *chronos*, cherchent à en mesurer les effets et à en pallier les méfaits. La *renovatio*, elle-même, découvre donc qu'elle doit faire place à *Chronos*. En refusant le providentialisme de la *translatio*, Jean Bodin allait plus loin encore. Il portait, en réalité, un coup mortel au régime chrétien d'historicité. Mais, pour avoir l'audace de sortir du cadre, il avait dû

mobiliser une représentation alternative du temps : celle d'un temps cyclique, reprise de l'Antiquité[35].

Perfection, perfectibilité, progrès

Un siècle plus tard, la question de la perfection vient se ficher comme un coin dans l'ordre chrétien du temps. Attribut de l'éternité de Dieu, la perfection ne relève, en effet, nullement du temps *chronos*. Les opérateurs temporels sont justement autant d'instruments pour faire avancer les hommes sur la voie d'une perfection, par définition, inatteignable en ce monde. Or, au cours du XVII^e^ siècle et, plus précisément, dans le cadre de la Querelle des Anciens et des Modernes, se produit une forme de sécularisation et de temporalisation de la perfection qui descend du ciel sur la Terre. Qu'en est-il de la supposée perfection des Anciens ? Qui, des Anciens ou des Modernes, l'emporte en matière de perfection ? Dans son *Parallèle des Anciens et des Modernes* (1688), Charles Perrault répond à ces questions en mobilisant deux représentations de la perfection : celle du « point de perfection » et celle des « degrés de perfection[36] ». L'image des degrés de perfection est celle d'une ascension : on s'élève par degrés jusqu'au plus haut degré de perfection ; tandis que l'image du point de perfection est celle d'une courbe : ascendante, la courbe conduit vers le « point de perfection ». L'une et l'autre image posent (sans la traiter) la question de ce qui vient après le plus haut degré ou après le point de perfection. Est-ce la chute ou la rechute, dès l'instant où l'on dépasse le point de perfection ? Ce qui renvoie vers un temps cyclique, qu'on nommait encore celui des « vicissitudes ». Ou est-ce un ralentissement, voire un quasi-arrêt de la progression qui se produit quand on approche du « plus haut degré » de perfection ? Laissant ces difficultés (sur lesquelles Perrault glisse

rapidement), je ne veux retenir ici que la temporalisation que ces projections spatiales de la perfection transposent. Qu'il s'agisse, en effet, de la perfection « point » ou de la perfection « degré », leurs progressions sont l'une comme l'autre une affaire de temps : d'un temps simplement *chronos*, et en rien *kairos*. Entrant dans le temps des hommes, il était inévitable que la perfection se temporalisât.

Une étape ultérieure du déplacement intervient quand on passe de la perfection à la perfectibilité. Cette fois, le ressort de la perfection est clairement rapporté à la perfectibilité de l'agent, soit à la capacité de l'homme de se perfectionner. Avec le temps et par lui-même. En en faisant le critère de distinction entre l'espèce humaine et l'animal, Rousseau en a été le principal introducteur. « Il ne peut y avoir de contestation, écrit-il dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité* (1755), c'est la faculté de se perfectionner ; faculté qui, à l'aide des circonstances, développe successivement toutes les autres, et réside parmi nous tant dans l'espèce que dans l'individu, au lieu qu'un animal est, au bout de quelques mois, ce qu'il sera toute sa vie, et son espèce, au bout de mille ans, ce qu'elle était la première année de ces mille ans. Pourquoi l'homme seul est-il sujet à devenir imbécile ? N'est-ce point qu'il retourne ainsi dans son état primitif et que, tandis que la bête, qui n'a rien acquis et qui n'a rien non plus à perdre, reste toujours avec son instinct, l'homme reperdant par la vieillesse ou d'autres accidents tout ce que sa perfectibilité lui avait fait acquérir[37]. » Étant le propre de l'homme comme espèce et comme individu, la perfectibilité n'est pas séparable du temps *chronos*. Cette aptitude à tirer parti du temps *chronos* est ce qui distingue l'homme de l'animal. Le temps est le propre de l'homme, mais plus au sens négatif où l'entendait Augustin, pour qui la faute d'Adam était responsable de la chute dans le temps.

Condorcet va plus loin encore que Rousseau, quand il affirme que la perfectibilité de l'homme, qui procède de sa faculté première de recevoir des sensations, est « réellement indéfinie », et que ses « progrès » n'ont « d'autre terme que la durée du globe où la nature nous a jetés ». Entre perfection et perfectibilité, ce qui pourrait sembler à première vue n'être qu'un simple passage est, en réalité, une rupture, puisque tout est rapporté à la nature même de l'homme. Dès lors le système chrétien qui, pour répondre à l'*accommodatio* divine, avait forgé les grands opérateurs, peu à peu temporalisés, de la *renovatio* et de la *reformatio* pour mener et ramener l'homme vers la perfection originelle, perd toute prise. En dénonçant la casuistique des jésuites, qui faisait la part trop belle aux « accommodements », Pascal stigmatisait déjà ce basculement mortifère[38]. Au couple perfection et *accommodatio* se substitue celui formé par la perfectibilité et le progrès.

Des progrès de Condorcet, on arrivera bientôt au Progrès, comme singulier collectif — le Dieu-Progrès du XIX^e^ siècle — lui-même porté par le temps moderne. Si pour la cité des hommes perdure la forme de la marche, autres en sont désormais l'objet et la finalité. Condorcet ne la voyait-il pas marcher « d'un pas ferme et sûr dans la route de la vérité, de la vertu, du bonheur » ? Dans *La Légende des siècles,* Victor Hugo veut exprimer l'expérience de l'humanité sous la forme d'« un seul et immense mouvement d'ascension vers la lumière ». Il voit le XX^e^ siècle comme celui de « la Liberté dans la lumière » :

Où va-t-il, ce navire ? Il va, de jour vêtu,
À l'avenir divin et pur, à la vertu,
À la science qu'on voit luire,
À la mort des fléaux, à l'oubli généreux,

[…] il monte aux étoiles[39] !

Au milieu des innombrables déclarations, proclamations, manifestes en faveur du progrès, les expositions universelles ont joué un rôle majeur[40]. En effet, comment mieux célébrer, promouvoir, populariser le progrès comme « la religion générale des temps modernes », ainsi que l'annonce la présentation de l'Exposition universelle de 1900 ? Elles devaient donner à voir, à toucher le progrès, en faisant pénétrer le public le plus large possible dans ce Nouveau Monde pour en faire, autant que possible, des dévots de la nouvelle religion.

Quelques-unes des réalisations les plus emblématiques parlent d'elles-mêmes. Le fameux Crystal Palace, la grande serre de verre et de métal de l'Exposition universelle à Londres en 1851, ouvre la série. Suit, en 1889, l'Exposition universelle à Paris avec la tour Eiffel. Paris encore, en 1900, avec le Palais de l'Électricité où l'historien américain Henry Adams passe de longues heures. « En se familiarisant avec la grande galerie des Machines, il [H. Adams] commença à sentir dans les dynamos de quarante pieds de long une force morale à peu près semblable à celle que les premiers chrétiens sentirent dans la Croix […] Bientôt l'envie vous venait de prier[41]. » Le rapprochement opéré par Adams (même s'il est peu probable qu'il eût été le fait de tous les visiteurs) n'en est pas moins significatif : entre le mystère de la croix et celui de l'électricité, il y a quelque analogie et la génération de l'électricité relève, selon lui, d'une forme de *kairos*, mais produit et contrôlé, en réalité, par la technique. Toujours en 1900, un trottoir roulant, installé entre le Champ-de-Mars et les Invalides, reçoit le nom de « Rue de l'avenir ». Enfin, l'Exposition universelle de New York, inaugurée en 1939, annonce, avec autant d'optimisme que d'aveuglement, « Le monde de demain ». Tout le propos est de faire

croire que ce monde est déjà là, que le futur est juste à portée de main. Et quel futur ? Celui de demain allait être aussi celui qui, en quelques années, déboucha sur Auschwitz et sur Hiroshima.

Temps moderne et régime moderne d'historicité

Dans toutes ces évocations du progrès, l'image de la marche demeure très présente, mais c'est désormais le temps lui-même qui marche, et qui va marcher de plus en plus vite. Le suivre devient donc un impératif pour être, devenir ou rester moderne. Il fixe le *tempo*. *Chronos* n'est plus seulement le nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur, pour citer une dernière fois Aristote, on le perçoit comme un acteur à part entière. Ainsi que l'a longuement analysé Reinhart Koselleck, ce qui arrive n'advient plus seulement « dans le temps », mais « à travers lui[42] ». Émerge, entre la fin du XVIII^e^ et le milieu du XIX^e^ siècle, ce que j'ai appelé le régime moderne d'historicité.

Il se définit par la prédominance de la catégorie du futur et par un écart qui va croissant entre le champ d'expérience et l'horizon d'attente, pour reprendre les catégories mises en œuvre par le même Koselleck[43]. Dans cette nouvelle configuration temporelle, le futur est le but, et la lumière, qui éclaire le passé, provient de lui. Le temps, qui n'est plus simple principe de classement, devient l'opérateur d'une histoire processus, qui est l'autre nom ou le nom véritable du Progrès. Il revient à Alexis de Tocqueville d'avoir donné, en 1840, à la fin de la *Démocratie en Amérique,* la formulation la plus claire du nouveau régime d'historicité. « Quand le passé n'éclaire plus l'avenir, écrit-il, l'esprit marche dans les ténèbres. » Par ces mots, il prend acte de la fin de l'ancien régime d'historicité (quand la lumière venait du passé) et donne, du même coup, la formule du régime moderne,

c'est-à-dire la clé d'intelligibilité du monde depuis 1789, où c'est désormais l'avenir qui a la charge d'éclairer le passé et de tracer le chemin de l'action. Ainsi l'esprit ne marche pas ou plus dans les ténèbres. Rompant avec l'ancien régime d'historicité, celui dans lequel le passé était la catégorie dominante, celui qu'a accompagné l'ancien et puissant modèle de l'*historia magistra vitae*, le régime moderne d'historicité est également en rupture avec le régime chrétien, dont il achève le démantèlement.

Au fur et à mesure que sautait le verrou de la chronologie biblique, *Chronos* s'est détaché de la tutelle du temps *kairos*. La double ouverture du temps, en direction du passé comme de l'avenir, laisse inévitablement le présentisme chrétien complètement désarrimé. Les grands opérateurs temporels, si longtemps efficaces, ne servent plus de rien, puisqu'ils n'étaient pleinement opératoires qu'entre les deux bornes du temps de la fin (ouvert avec l'Incarnation) et de la fin des temps (survenant avec la Parousie). Ils avaient permis de chronologiser cet espace, qui n'était au départ qu'un simple présent sans consistance. Chronologiser voulait dire faire place à du temps *chronos* tout en le maintenant sous l'emprise du temps *kairos*, et rendre ainsi possible une histoire : Histoire ecclésiastique, bien sûr, Histoire de l'Église, Histoire universelle providentielle, celle-là même que Bossuet, gardien autorisé et éloquent du régime d'historicité chrétien, avait voulu fixer une dernière fois dans tout son éclat pour l'instruction du futur roi. Mais il n'était pas allé au-delà de Charlemagne.

L'accélération

Processus, le temps moderne est aussi perçu par les contemporains comme un temps qui accélère. Pour Koselleck,

l'accélération est le concept même de l'expérience du temps moderne, avec la Révolution française comme moment fort. La succession si rapide des régimes politiques entre 1789 et 1815 en est, en effet, la manifestation la plus perturbante. Mais il y a plus encore. Quand, en 1793, Robespierre déclare, à l'occasion de la fête de la Constitution, que « le devoir est d'accélérer cette grande révolution préparée par les progrès de la raison », il présuppose qu'une action résolue peut accélérer le cours de l'histoire. Le temps accélère, mais faire l'histoire consiste justement à l'accélérer encore, et c'est la tâche, le devoir du révolutionnaire[44]. Déjà, Goethe témoignait de cette nouvelle expérience du temps, quand il faisait dire à un de ses héros : « Nous vivons à une époque où l'on ne saurait plus rien apprendre pour le reste de sa vie. Nos ancêtres étaient bien plus heureux, ils s'en tenaient à l'instruction qu'ils avaient reçue pendant leur jeunesse, tandis que nous autres, si nous ne voulons pas passer de mode, nous sommes obligés de recommencer nos études tous les cinq ans au moins[45]. » On est bien entré dans un temps nouveau qui a pour caractéristique de « se dépasser lui-même en permanence » et de contraindre ceux qui sont tombés sous son emprise à en faire autant.

Revenant sur ce qu'il nomme les « prémisses apocalyptiques des axiomes modernes de l'accélération », Koselleck invitait à distinguer fortement deux phénomènes : celui d'un raccourcissement du temps et celui de son accélération. Le raccourcissement s'insère pleinement dans la perspective d'attente chrétienne, à tonalité apocalyptique plus ou moins marquée[46]. « Que Dieu hâte la fin ! » (Newton priait quotidiennement pour la venue du Royaume.) Ou, l'autre interrogation, qui revient au même : « Combien de temps encore ? » à attendre avant le retour du Christ. Mais sans jamais oublier que, pour Dieu, un jour est comme mille ans et mille ans comme un jour.

Ce qui ouvre tous les possibles et rappelle que Dieu dans son immuable éternité est le seul maître du temps. Aussi, abréger le temps *chronos* ne peut venir que de lui seul, même si le croyant doit ou devrait espérer que courte soit l'attente. Cette disposition est encore celle de Luther, le Réformateur, qui se montre assez volontiers apocalyptique dans ses *Propos de table*. Mais au XVI^e^ siècle pointe également un autre rapport au temps façonné par les découvertes de la science et les avancées techniques. Francis Bacon (1561-1626) en est un bon exemple, quand il relève qu'on obtient des améliorations de toutes sortes toujours plus grandes en des temps de plus en plus brefs : *per minora intervalla*, écrit-il.

Si l'accélération n'est pas encore proprement celle du temps lui-même, on en approche. Il sera, en effet, aisé de glisser d'une succession plus rapide des inventions à une agentivité du temps lui-même. En tout cas, ce temps au rythme plus rapide se mesure uniquement avec les horloges des hommes. À l'opposition du ciel et de la terre, du temps de Dieu et du temps des hommes, se substitue alors celle du passé et du futur dans le seul temps des hommes, avec un écart qui va aller se creusant de façon accélérée entre les deux. De même, le *déjà* et le *pas encore* du régime chrétien, expression temporalisée de l'écart existant entre l'Incarnation et la Parousie, vont se trouver transférés dans le temps *chronos* lui-même, sous la forme de l'expérience et de l'attente. Elles deviendront, pour Koselleck, les deux catégories métahistoriques du « champ d'expérience », d'une part, et de « l'horizon d'attente », de l'autre. Ce réinvestissement s'accompagne, en réalité, d'une profonde transformation, qui équivaut à une rupture. Car, si la structure du *déjà* et du *pas encore* perdure, son contenu change complètement. Alors que dans le régime chrétien le *déjà* et le *pas encore* marquaient des bornes temporelles effectives, le régime moderne présuppose

l'abandon des bornes. Si bien que le *déjà* et le *pas encore*, soit l'expérience et l'attente, deviennent des propriétés du temps processus lui-même : la traduction de son effectivité et les formes de l'expérience qu'on peut en avoir. Pour Koselleck, pour Ricœur à sa suite et pour toutes les herméneutiques du temps, c'est même l'écart entre le champ d'expérience et l'horizon d'attente qui génère le temps moderne ou le temps historique. Dans le régime chrétien d'historicité, l'écart fondateur entre le *déjà* et le *pas encore* n'a rien d'un temps historique, puisqu'il a d'abord été vécu comme un simple présent apocalyptique. Ce n'est que progressivement qu'il s'est temporalisé, principalement par l'entremise des grands opérateurs, mais, encore une fois, sans s'autonomiser. Puisque, aussi longtemps que les bornes demeuraient l'horizon indépassable, la question n'avait aucun sens.

La réforme

En revanche, dès que les bornes sautent, les opérateurs perdent leur efficace. De façon très intéressante pour nous, le seul à faire exception est la *reformatio* qui, sous le nom de « réforme », va rester en service, en passant, pour ainsi dire, avec armes et bagages, du côté du temps moderne. Le transfert était, somme toute, facile, dans la mesure où la *reformatio*, qui, rappelons-le, regardait à la fois vers l'arrière et vers l'avant, était, depuis le XII^e^ siècle, un véritable carrefour temporel[47]. Désormais, la réforme, en ne regardant plus que vers l'avenir, peut devenir un opérateur actif du temps moderne. Bien que la Réforme luthérienne ait eu d'abord en vue le passé, le fait qu'elle ait ouvert une nouvelle ère du christianisme a sans nul doute facilité le passage de *reformatio* au temps moderne et à l'idée que

réformer consiste à se détacher d'un passé dépassé, qui entrave et retarde, pour faire advenir du nouveau et du mieux.

Ainsi, en France, autour de 1840 et dans le contexte de la monarchie de Juillet, la « Réforme » est devenue un slogan politique, comme en atteste la fondation d'un journal (républicain) qui porte ce titre. De plus, réclamer la réforme est une manière prudente (pour contourner la censure) de se réclamer de la Révolution. On veut bien ultimement la révolution, mais par étapes, en commençant par l'instauration du suffrage universel qui, s'il a été prévu par la Constitution de 1793, n'a jamais été appliqué. Pour les Républicains, vouloir la réforme est la bonne manière de déployer dans le temps *chronos* ce que la Révolution, en allant trop vite, a manqué. Par la réforme, on rouvre la marche vers le progrès, contre tous ceux qui, dans les dernières années du régime de Juillet, s'emploient à l'empêcher ou à la retarder. Quand on réclame l'instauration du suffrage universel, on ne veut pas revenir en 1793, mais, au contraire, faire exister ce progrès empêché jusqu'alors, mais que les temps nouveaux réclament. La réforme se transforme ainsi en un concept politique de mouvement (contrôlé et progressif) qui porte en lui le temps moderne et qui est porté par lui. D'opérateur au service du régime chrétien, elle a donc pu devenir, grâce à sa plasticité, un opérateur majeur du régime moderne d'historicité.

L'HISTOIRE ET LES REPRISES DE *KAIROS* ET *KRISIS*

Ce nouveau régime est aussi celui du sacre de l'histoire. Au singulier du Progrès correspond le singulier collectif de l'Histoire qui, entre la fin du XVIII^e^ et le milieu du XIX^e^ siècle, s'impose comme la puissance dominante du monde moderne. Déjà, Novalis (1772-1801)

notait dans ses brouillons ces aphorismes : « Le temps est le plus sûr des historiens », ou : « L'histoire s'engendre elle-même. » Soixante-dix ans plus tard, Pierre Larousse va plus loin quand il définit ainsi l'histoire dans son *Dictionnaire* : « Aujourd'hui, l'histoire est devenue pour ainsi dire une religion universelle. Elle remplace dans toutes les âmes les croyances éteintes et ébranlées […] Elle est destinée à devenir, au milieu de la civilisation moderne, ce que la théologie fut au Moyen Âge et dans l'Antiquité, la reine et la modératrice des consciences[48]. » Ce transfert de sacralité, reconnu et même revendiqué par Larousse, le républicain laïc, n'a rien d'exceptionnel, bien au contraire. Tout comme il y a la religion du Progrès, il y a la nouvelle religion universelle de l'Histoire, et les deux noms désignent, en fait, une seule et même croyance : celle qui convient à un monde régi par un temps processus, plongeant dans le passé le plus lointain, ouvert sur le futur, et dont l'accélération se donne comme la loi nouvelle[49]. Un quart de siècle plus tard, Charles Péguy, prenant pour acquise cette « situation faite à l'histoire dans les temps modernes », en dénonçait les méfaits. S'en prenant avec virulence à Ernest Renan, en qui il voyait le fourrier du monde moderne, il dénonçait cette humanité « devenue Dieu » et l'historien qui « demi-inconsciemment, demi-complaisamment » s'était fait « lui-même Dieu[50] ». De façon certes opposée, Larousse (pour le célébrer) et Péguy (pour le déplorer) n'en pointaient pas moins le même phénomène : la disparition du régime chrétien d'historicité et son remplacement par celui de l'Histoire. Peu après, le marxisme installa une forme de religion séculière qui prétendait à rien de moins qu'au salut de l'humanité et à l'accomplissement de l'homme dans et par l'Histoire.

Est-ce tout ? *Chronos* a-t-il purement et simplement étendu son emprise sur le monde, se débarrassant de *Kairos* et de *Krisis* qui ne

seraient plus que les oripeaux d'une ère révolue ? *Chronos*, et lui seul, permet-il de faire face à toutes les situations historiques, de rendre compte de tout ce qui arrive et de lui donner sens ? Les Grecs avaient confié à *kairos* le soin de dynamiser *chronos*. De Buffon à Darwin, des géologues aux naturalistes, nous avons vu que *Chronos*, pour autant qu'on acceptât de le compter en millions d'années, suffisait à rendre compte des transformations de la Terre et de l'évolution des espèces. Les théories catastrophistes, qui étaient encore un moyen de conserver ou de réintroduire du *kairos* (à tonalité chrétienne ou non), n'étaient même plus indispensables. Mais peut-il en aller de même avec le temps des sociétés modernes, tel que nous l'avons vu se constituer ? Soit un temps processus, un temps futuriste, porteur de progrès de plus en plus rapides, moteur d'une Histoire, dont il est établi que les hommes la font, même si c'est dans des conditions qu'ils n'ont pas choisies, pour le dire avec Marx. Il est clair que le temps uniforme de la Nature (pour parler comme Buffon) ne peut suffire et qu'il faut non pas un seul, mais plusieurs temps pour espérer appréhender la marche complexe des sociétés. Rappelons que pour Voltaire le temps de la Nature appartenait à la physique et que les progrès indéfinis de Condorcet concernaient la seule humanité.

Ici, je me limiterai à repérer la façon dont *Kairos* et *Krisis* ont été absorbés et repris par *Chronos*, au point d'en devenir des traits ou des propriétés. La formation du régime chrétien a été cette entreprise grandiose et réussie de contrôler et de transformer *Chronos* par la mise en œuvre de *Kairos* et de *Krisis*, tous concepts repris des Grecs. Nous l'avons suivie au fil des deux premiers chapitres. Or, une fois émancipé, *Chronos* n'a néanmoins pas abandonné les deux concepts de *Kairos* et de *Krisis*, qui avaient fait si longtemps la preuve de leur efficace. Il les a, si je puis dire, repris à son service, mais sous son

autorité, sinon sous son contrôle. Ainsi *Krisis* reste actif et à l'horizon, le Jugement demeure, mais un transfert s'opère : la faculté de juger passe de Dieu à l'Histoire, elle-même, qui se trouve investie de cette charge. L'image du Tribunal de l'Histoire devient même un lieu commun. La formule fameuse de Schiller pour qui « l'histoire du monde est le tribunal du monde » est reprise par Hegel et par bien d'autres après lui[51]. En 1910, dans un discours au Reichstag sur le thème des privilèges, le socialiste Karl Liebknecht lance : « Messieurs, vous le savez, la parole est vraie qui dit que l'histoire du monde est le tribunal du monde ; et ce seront les trompettes du jugement dernier — les trompettes du jugement dernier, les trompettes du jugement des peuples, Messieurs, sonneront terriblement à vos oreilles, le jour de la vengeance et de la revanche viendra, *dies irae*, *dies illa*[52] ! » On passe bien d'une apocalypse à une autre et du ciel sur la terre. En sens contraire, la formule peut aussi servir à justifier la domination des plus forts. Oswald Spengler l'entend bien ainsi. « L'histoire universelle est le tribunal universel : elle a toujours donné à la vie plus forte, plus complète, plus sûre d'elle-même, le droit à l'existence […] ; elle a toujours sacrifié la vérité à la puissance, à la race, et condamné à mort les hommes et les peuples qui prisaient la vérité plus que les actes, la justice plus que la puissance[53]. » Même si ces interprétations « réalistes » ou cyniques de la formule ne correspondent pas du tout à ce que voulait dire Hegel, pour qui le tribunal du monde était « l'esprit du monde », qui était marche vers la liberté, il reste que le temps de l'Histoire est désormais celui où tout se joue[54].

Kairos et Révolution

Entre la survenue du *Kairos* christique et le jour du Jugement s'étirait ce temps intermédiaire scandé par *déjà* et *pas encore* (tout est déjà accompli, tout n'est pas encore achevé). Si *Krisis* trouve à s'employer comme Jugement dans et par l'Histoire, *Kairos* va servir avant tout à penser la Révolution française comme bouleversement et point zéro d'un temps nouveau, à la semblance de celui qu'avait ouvert l'Incarnation, ou radicalement autre, tel celui qu'ouvrirait l'Apocalypse. Changeant de sens, la révolution ne désigne désormais plus le retour régulier d'un astre à son point de départ, mais une brisure dans le temps, par laquelle elle fait irruption dans l'histoire. L'adoption du calendrier révolutionnaire, en 1793, en est la manifestation brutale qui visait à concurrencer puis à éliminer le temps de l'Église. Lors de la proclamation de la République, le 22 septembre 1792, un décret de la Convention stipule que dorénavant tous les actes publics seront datés de « l'an 1 de la République ». Ayant rencontré tout au long de sa brève existence de très fortes résistances, il fut abrogé, en 1806, par Napoléon qui venait de se faire sacrer empereur. Commençait une nouvelle ère, mais elle prenait place dans le cours du temps traditionnel et mettait un terme à l'expérience inédite d'un temps révolutionnaire.

Pour Gilbert Romme, qui fut le principal artisan du nouveau calendrier, « le temps ouvre un nouveau livre à l'histoire ; et dans sa marche nouvelle, majestueuse et simple comme l'égalité, il doit graver d'un burin neuf les annales de la France régénérée[55] ». Le temps est acteur, c'est lui qui ouvre le nouveau livre et sa marche suit les règles de la raison. Il se veut l'instrument de la régénération de la cité nouvelle. Au temps du calendrier chrétien, mixte de temps *chronos* et de temps *kairos* et au temps des monarques, il faut substituer un temps seulement *chronos* : neutre. Deux principes

doivent être mis en œuvre : « faire accorder, indique Romme, l'année républicaine avec les mouvements célestes » et « mesurer le temps par des calculs plus exacts et plus symétriques », en appliquant le système décimal[56]. Neutre, ce temps nouveau n'est pas vide pour autant[57]. On le leste de symboles et d'images pour en faire un instrument de pédagogie civique. Des fêtes républicaines viennent le rythmer.

Mais un calendrier, même flambant neuf, ne suffit pas à transformer les expériences du temps. À l'Église, nous l'avons vu, il a fallu des siècles pour coloniser complètement *Chronos* grâce au jeu combiné de *Kairos* et *Krisis*. Pour leur part, les révolutionnaires renoncent-ils à tout recours au temps *kairos* ? Leur rapide et fréquente mobilisation de la « régénération » montre qu'il n'en est rien. Selon Lamourette, qui deviendra évêque constitutionnel de Lyon, « la régénération de Lycurgue va des lois aux mœurs », alors que « celle de Jésus-Christ », la vraie, celle que vise la Révolution, « change d'abord les cœurs ». « Même ceux qui ne songent pas à établir entre la Révolution et le christianisme la consubstantialité que postule Lamourette, écrit Mona Ozouf, accepteraient pourtant l'idée que la Révolution est une conversion : signe de la dimension religieuse de l'entreprise et de sa singularité[58]. » De cette régénération-là découlent, en effet, l'idéologie de l'homme nouveau et le messianisme révolutionnaire de la République. En sens inverse, dans l'eschatologie des contre-révolutionnaires, la régénération est également mobilisée, mais il faut la concevoir comme un châtiment. L'expiation et les persécutions préparent une nouvelle ère. Et tout n'est donc pas encore accompli. La Providence veille. Se retrouve la grande pulsation des prophètes bibliques et des apocalypses.

Tel est le *credo* de Joseph de Maistre et de tous ceux qui, prônant des restaurations, se réclament ouvertement de la réaction ou qui, tout en défendant la tradition, sont prêts à des compromis. Deux

exemples suffiront à baliser sommairement ce champ : celui de Joseph de Maistre, d'une part, et de Chateaubriand, de l'autre. Voilà deux nobles, tous deux victimes et vaincus de la Révolution, deux défenseurs de la foi chrétienne, mais dont, au final, les positions divergent profondément. Le premier est un opposant frontal qui refuse complètement le temps moderne, alors que le second n'a cessé de naviguer entre l'ancien et le nouveau régime d'historicité[59]. À la suite d'Edmund Burke, Joseph de Maistre (1753-1821) ambitionne d'être reconnu comme le théoricien de la Contre-Révolution. Sur quelle base ? Dénoncer, comme Burke et l'abbé Barruel, son « caractère satanique » ne suffit pas, il est plus important encore d'y reconnaître le rôle de la Providence. De fait, Maistre, répudiant l'impiété du siècle écoulé et le mettant pour ainsi dire entre parenthèses, repart des vues de Bossuet sur les voies de la Providence pour rendre compte de cet événement monstrueux et, à première vue, incompréhensible.

« "Je n'y comprends rien", était le grand mot du jour », rappelle-t-il. Mais tout s'éclaire dès l'instant qu'on reconnaît qu'il s'agit d'une « révolution décrétée » qu'on ne peut ni prévenir ni empêcher. Elle emporte tout, y compris « les scélérats qui paraissent la conduire, mais n'y entrent que comme de simples instruments ; et dès qu'ils ont la prétention de la dominer, ils tombent ignoblement[60] ». « Elle va toute seule », dit-il encore, et « si elle emploie les instruments les plus vils, c'est qu'elle punit pour régénérer[61] ». Le grand mot est lâché : la régénération est bel et bien remobilisée. C'est l'autre acception, négative, de la régénération. Les crimes deviennent « les instruments de la Providence ». Aussi la régénération est-elle davantage purification que renaissance. Elle juge et châtie les Français : la noirceur du crime justifie l'ampleur du châtiment. Mais la Providence fait plus que cela : en empêchant le démantèlement de la France, les

armées de la République ont travaillé, sans savoir ce qu'elles faisaient, « pour la France et le roi futur[62] ». Tout en punissant les Français, elle protège la France. « Si la Providence *efface*, sans doute c'est pour écrire[63]. » Telle est la version maistrienne des secrets de la Providence et des voies de la régénération.

En profond désaccord avec la théocratie de Joseph de Maistre, Chateaubriand est à la recherche d'un compromis entre le progrès auquel il adhère et le christianisme auquel il croit. Il essaye d'indiquer une voie qu'on pourrait nommer moderniste, alors qu'il est conscient que « l'ancienne société s'enfonce sous elle[64] ». Légitimiste jusqu'à son dernier jour et tout en sachant fort bien que c'en est fini des Bourbons, il voudrait persuader et peut-être se persuader lui-même que « l'idée chrétienne est l'avenir du monde[65] ». Alors que Maistre, pour rejeter le temps *chronos*, ne voit qu'une théocratie à même de restaurer le temps *kairos*, Chateaubriand cherche à allouer une place importante au temps *chronos*, tout en l'enveloppant dans le temps *kairos* de l'Église. « Le christianisme, pense-t-il, stable dans ses dogmes, est mobile dans ses lumières[66]. » Ou, autre façon de dire sa mobilité, il sait négocier avec le temps *chronos*. « L'homme tend à une perfection indéfinie, écrit-il en 1831, il ne cesse de gravir la pente escarpée de ce Sinaï inconnu, au sommet duquel il reverra Dieu. La société en avançant accomplit certaines transformations générales et nous sommes arrivés à l'un de ces grands changements de l'espèce humaine[67]. » En forgeant l'expression « perfection indéfinie », il essaye de concilier l'ancienne perfection chrétienne (celle de l'*imitatio* et de la *reformatio*) avec les progrès indéfinis de Condorcet et la perfectibilité. Cette double profession de foi avait au moins l'avantage de conforter la cohérence de son parcours d'homme entre deux temps, à la fois auteur du *Génie du christianisme* et défenseur de la liberté de la presse.

Les Histoires de France

Pour appréhender la Révolution, la mobilisation d'une forme du *Kairos* va perdurer et marquer, de façon plus ou moins prononcée, la rédaction des *Histoires de France* tout au long du XIX^e^ siècle. Le schéma est le suivant : il y a une analogie entre la Révolution et l'Incarnation, dans la mesure où elle est ce point cardinal à partir duquel se donne à voir toute l'histoire passée, mais aussi à venir de la France. Ayant eu lieu, elle n'est plus à faire — on est dans le déjà —, mais ayant été interrompue, manquée, dévoyée (avec la Terreur), elle est inachevée — tout n'est pas encore accompli. On se trouve là aussi dans un temps intermédiaire et orienté dans lequel la révolution de 1830, celle de 1848, la Commune ont pu faire croire à leurs partisans que les promesses allaient enfin trouver leurs accomplissements. Et que l'histoire allait s'achever en une sorte de parousie.

Jetant, en 1869, un regard rétrospectif sur son *Histoire de France*, Jules Michelet commence sa *Préface* par ces mots : « Cette œuvre laborieuse d'environ quarante ans fut conçue d'un moment, de l'éclair de Juillet. Dans ces jours mémorables, une grande lumière se fit, et j'aperçus la France[68]. » Que laisse-t-il entendre, sinon que la tâche à laquelle il a dédié quarante années de sa vie découle d'une véritable expérience mystique ? Dans « l'éclair » des Trois Journées de juillet 1830, la France s'est révélée à lui, comme le Christ s'était révélé à Jean dans les premiers versets de l'Apocalypse. Écrire est donc témoigner de ce qu'il a vu. Bien entendu, 1830 n'est que la projection de 1789, mais une projection réussie : en instaurant presque sans coup férir la monarchie constitutionnelle, 1830 accomplit les promesses trahies de 1789. Si bien que, dans les années qui ont suivi, les vainqueurs, les historiens libéraux en premier lieu, ont voulu croire que l'Histoire était finie. Au point de rester médusés, tel Guizot ou Augustin Thierry, quand survint 1848. La Parousie, croyaient-ils,

avait eu lieu en 1830 ! Et elle s'était inscrite dans le seul temps *chronos*. Allant plus loin encore, Roland Barthes estimait que, pour Michelet, la Révolution, celle de 1789, « ayant accompli le temps », le temps d'après ne pouvait être vécu que comme « un sursis de l'Histoire ». C'est donc dans ce sursis qu'il a vécu. Si bien qu'il n'a pu « faire entrer le XIX^e^ siècle dans le procès du temps que comme Apocalypse » et même qu'il n'est « républicain que dans son Histoire[69] ».

Parallèlement à ces réinvestissements majeurs de *Krisis* (qui met l'Histoire en position d'*alpha* et d'*ômega*) et de *Kairos* (qui voit dans la Révolution un analogue du *Kairos* christique), se font jour des mobilisations qu'on peut qualifier de mineures des deux concepts, souvent même à peine explicites. Ce sont, pour le dire vite, autant de façons d'enrichir le temps *chronos*, en le rendant plus souple, plus à même d'appréhender ce qui advient du fait des hommes, en « l'humanisant ». Bossuet devait distinguer deux plans, celui des « causes particulières » et de ce que les hommes croient faire, et celui des « ordres secrets de la Providence » et de ce qu'ils font réellement. Si bien que « tout est surprenant à ne regarder que les causes particulières et néanmoins tout s'avance avec une suite réglée[70] ». Le temps *kairos* demeure aux commandes, il le faut, mais il agit secrètement. C'est le prix que dut payer Bossuet pour maintenir actif et recteur l'ordre chrétien du temps. Moins de deux siècles plus tard, Hegel garde la question mais reformule la réponse. Il nomme, en effet, l'écart entre le particulier (l'action individuelle) et le général (le déploiement de l'Idée) « ruse de la raison », mais tout se joue désormais dans le seul plan de l'Histoire qui est conçue comme la véritable doctrine du Salut[71].

Il est clair aussi que le grand homme, tel que le XIX^e^ siècle l'a beaucoup scruté et célébré, a pu être le vecteur d'un temps *kairos*.

Ainsi se présentait Napoléon, né avec lui-même et vivant toujours en avant de lui-même. Hegel, justement, le voyant traverser, en 1806, Iéna à cheval, reconnut en lui « l'âme du monde » ou un moment du déploiement de l'Esprit. Le plus souvent perçu comme étant en avance sur son temps, le grand homme vient modifier le cours du temps ordinaire dans lequel il peine parfois à trouver sa place, alors même que sa tâche historique est de le transformer, le plus souvent en l'accélérant[72]. Il devient une pointe avancée du temps *chronos* et, en ce sens, porteur d'une forme de *kairos*.

De Krisis à crise

Ce qui se passe avec *Krisis* est plus important encore. Renouant directement avec le sens médical du terme, *krisis* revient comme crise, simple crise, serait-on tenté d'écrire. Dans le vocabulaire hippocratique, « crise » désigne un passage. Ce fut le point de départ de notre enquête. Il y a crise dans les maladies quand elles augmentent, s'affaiblissent, se transforment en une autre maladie ou se terminent bien ou mal[73]. À la différence de *Krisis* comme Jugement dernier et sortie du temps, la crise hippocratique est une phase d'un cycle inscrite dans le temps *chronos*. Le *Grand Larousse du XIXe siècle* donne trois définitions du mot : un premier sens, médical ; un sens figuré, la crise comme « situation d'incertitude » ; un troisième sens enfin, nouveau, la crise sous l'espèce de la crise commerciale, en se référant au livre alors récent de Clément Juglar. Dans *Des crises commerciales et de leur retour périodique en France, en Angleterre et aux États-Unis*, publié en 1862, Juglar présente, en effet, une première analyse cyclique de la crise :

« Les crises, comme les maladies, écrit-il, paraissent être l'une des conditions de l'existence des sociétés où le commerce et l'industrie

dominent. On peut les prévoir, les adoucir, s'en préserver jusqu'à un certain point, faciliter la reprise des affaires mais les supprimer, c'est ce que jusqu'ici, malgré les combinaisons les plus diverses, il n'a été donné à personne. Proposer un remède à notre tour quand nous reconnaissons le peu d'efficacité de ceux des autres n'était pas possible, d'autant que leur évolution naturelle rétablit l'équilibre, prépare un sol ferme sur lequel on peut s'appuyer sans crainte pour parcourir une nouvelle période[74]. »

Selon cette vision libérale et optimiste, la crise n'est ni exceptionnelle ni mortelle. Elle est même un phénomène normal, dont on peut observer le retour régulier. Désapocalyptisée, elle revient comme simple composante du temps *chronos*. Juglar a donné son nom à un cycle qui couvre une dizaine d'années, dont la crise proprement dite occupe un des quatre temps : prospérité puis crise, dépression puis reprise. Elle s'inscrit dans le temps nouveau de l'économie qui se dote rapidement de ses propres dates-repères et de sa périodisation. Attentif au temps cyclique, Juglar ne renonce cependant pas au temps linéaire : le temps de l'économie est cumulatif et ouvre, à chaque reprise, vers un avenir meilleur. Son temps *chronos* reste orienté.

Dans les décennies suivantes, les économistes, suivis par les historiens promoteurs d'une histoire économique et sociale, développeront, complexifieront cette approche, en dégageant à côté des cycles courts des cycles longs, voire très longs. Pleinement inscrite dans le temps *chronos*, l'analyse de la crise est, en tout cas, un moyen d'appréhender et de domestiquer l'événement. Comme la maladie, la crise suit un certain cours, et tout comme le médecin est capable à partir des symptômes de livrer un diagnostic puis un pronostic, l'économiste peut prévoir, à partir de ses prémisses, le cours d'une crise. Il vaut la peine de relever que, plus va se développer l'analyse de

la crise — en allant de ce qui se voit à ce qui ne se voit pas, du plus bref au plus long, voire au quasi-immobile —, plus va être repoussée toute intervention d'une forme de temps *kairos* dans le surgissement de l'événement « critique ». En écartant l'accidentel au profit de la répétition, l'histoire de la longue durée, l'histoire sérielle, puis l'histoire structurale vont aller au plus loin dans cette direction. Au final, conclura l'historien Ernest Labrousse, « les économies ont les crises de leurs structures[75] ».

Dans cet approfondissement d'une pensée de la crise, il est sûr que la Révolution française a représenté le cas d'école au cours du XIX^e^ et d'une bonne part du XX^e^ siècle encore. Nous venons d'évoquer à quel point elle a pu être interprétée tantôt comme une figure moderne du *Kairos* christique, tantôt comme une préfiguration du jour du Jugement ou comme un mixte des deux. En sens contraire, pour les tenants de l'Histoire et les défenseurs du temps *chronos*, du seul temps *chronos,* il était crucial de démontrer qu'elle avait été amenée et portée par le temps ordinaire, si l'on veut comme les nuées portent l'orage, mais sans qu'ait été requise l'intervention d'un temps autre. L'enjeu était de taille, puisqu'il engageait la capacité de l'Histoire à être la science qu'elle prétendait être : à même de dire au plus près la vérité du réel. Dûment travaillé, plus encore après la crise de 1929, le concept de crise devait permettre de répondre à cette demande. Ici encore s'impose le nom de Labrousse, qui, pour comprendre la Révolution française, s'était engagé dans une grande analyse des crises, forgeant la notion de crise d'ancien régime ou encore d'ancien type. Aussi la Révolution se produisait-elle à la rencontre de plusieurs crises : une crise d'ancien type (la disette de 1789) et une récession « anormale » ou « intercyclique » qui s'étendait sur le règne de Louis XVI, le tout, sur fond d'une « onde longue », qui a permis au long du siècle l'enrichissement des rentiers

et des marchands[76]. C'était donc « la conjoncture économique qui avait créé pour une large part la conjoncture révolutionnaire[77] ». L'important est que la Révolution perd ainsi tout caractère de surgissement d'apocalypse pour renvoyer vers des niveaux plus profonds et plus explicatifs, où tout est affaire de rythmes qui, non seulement ne sont pas les mêmes d'un niveau à l'autre, mais viennent à se contrarier les uns les autres.

Au total, il n'y a donc pas une crise unique mais plusieurs, chacune ayant son rythme et sa temporalité, même si existent des interférences et des recouvrements partiels. On en arrive ainsi à une véritable représentation géologique de la crise : pas plus qu'il n'y a un seul temps, il n'y a une seule crise. Le médecin calcule, met de l'ordre, quand l'historien et l'économiste, eux aussi pour y voir clair, démultiplient la crise, en vue de la domestiquer en l'enserrant dans plusieurs temps, mais qui tous relèvent d'un seul et même temps *chronos*. L'élaboration de toute une analytique de la crise permet donc de réduire à presque rien le temps *kairos*, y compris dans le cas d'un événement fondateur aussi emblématique qu'énigmatique tel qu'une révolution. Il est remarquable, pour ne pas dire paradoxal, de constater à quel point s'est défaite la très ancienne alliance entre *Kairos* et *Krisis*, jusqu'à faire de *krisis* (comme crise entièrement inscrite dans le temps *chronos*) une arme contre toute forme de temps *kairos*. Comme si *Krisis*, après avoir longtemps fait équipe avec *Kairos*, s'était retourné contre lui, en retournant, pour ainsi dire, vers les Grecs.

Se concevant toujours davantage comme une science, l'histoire moderne traquera toujours plus le temps *kairos*. Recourant au traitement statistique des faits humains, établissant des séries, calculant des indices et traçant des courbes, ce ne sont plus les grands hommes qu'elle recherche mais les foules, et, pour finir, les anonymes

qu'elle interroge. Condorcet, le mathématicien, escomptait que ce qu'on nommait par ignorance le hasard pourrait être de plus en plus réduit grâce au calcul des probabilités. S'étendrait ainsi la maîtrise du temps *chronos* également en direction du futur. La prévision, puis la prospective, conçue comme des aides à la décision, allaient systématiser cette approche et se fédérer tout un temps sous la bannière de la futurologie. Ce sont autant de techniques et de savoirs qui, accompagnant le régime moderne d'historicité en direction du futur, approfondissent l'emprise du temps *chronos* comme temps sans reste : comme le tout du temps et le seul temps passé, présent et futur.

LE CAS ERNEST RENAN

De cette expansion du temps *chronos*, devenu acteur, voire le seul acteur, Ernest Renan (1823-1892), l'ancien séminariste, est plus qu'un témoin[78]. Il y contribue activement. Il évoque souvent, en effet, « l'incalculable série des siècles » ou « l'infini de la durée ». Il représente une version forte du régime moderne d'historicité. Convaincu que l'avenir se compte en millions d'années, il professe que « le devenir est la grande loi ». De la vieillesse du monde et du temps de la fin, il n'est évidemment plus question. Pour la fin des temps, elle interviendra, mais dans des millions, voire des milliards d'années. « Le temps, écrit-il, me semble de plus en plus le facteur universel, le grand coefficient de l'éternel devenir[79]. » *Chronos*, appréhendé sous la forme du devenir et travaillé par le progrès, est le ressort qui explique l'univers. Il « pousse tout à la vie et à une vie de plus en plus développée[80] ». Fort de cette foi, Renan repense tout le système des sciences de la nature et de l'humanité en fonction d'elle. Mais le partisan constant et éloquent qu'il est du temps *chronos* ne

renonce pas pour autant à toute forme de *kairos*. L'auteur de *L'avenir de la science* est aussi celui de la *Vie de Jésus*[81]. D'un côté, la religion de la science est tout entière sous le signe de *chronos*, tandis que celle de Jésus relève d'un pur *kairos*. C'est bien cette double profession de foi qui justifie de l'évoquer ici comme figure d'entre-deux. Comme l'est Chateaubriand, mais d'une autre façon.

Une humanité divinisée

Qu'entend-il, d'abord, par progrès ? Au niveau le plus général, qui vaut pour la planète Terre, existe une « tendance au progrès » : « une marche » « où tout se lie, où chaque moment a sa raison d'être dans le moment antérieur ». Ce « développement régulier », conçu sur le modèle de l'embryogénie, conduit vers « la formation lente de l'humanité », c'est-à-dire vers « le progrès vers la conscience[82] ». À un second niveau, proprement historique celui-là, le progrès (au sens hégélien) est le moment où l'humanité, pour la première fois, « s'est comprise et réfléchie ». Et la Révolution française marque « le premier essai de l'humanité pour prendre ses propres rênes et se diriger elle-même[83] ». Cette conviction que l'humanité est à elle-même son propre Prométhée, pour parler comme Michelet traducteur de Vico, est alors largement partagée. L'homme façonne le monde et le temps de l'histoire. « Le droit, c'est le progrès de l'humanité, estime Renan : il n'y a pas de droit contre ce progrès ; et réciproquement, le progrès suffit pour tout légitimer. Tout ce qui sert à avancer Dieu est permis[84]. » L'avenir est porteur de l'intelligibilité de tout le développement qui précède. Alors que, pour les chrétiens, le point de vue d'où tout se révèle est l'Incarnation, pour Renan, la révélation est (encore) à venir ; elle sera ce moment où l'humanité adviendra à la pleine conscience de soi. « Le but de l'humanité est

[…] que la perfection se fasse chair[85]. » Telle sera la Parousie. On conçoit que l'Église l'ait condamné comme dangereux blasphémateur, voire comme figure de l'Antéchrist.

Dans son langage, ce jour sera celui où l'humanité sera un Dieu parfait, et non plus *in fieri* (en devenir), puisque, en tout et pour tout, il faut substituer le devenir à l'être, ainsi qu'il le souligne, en 1863, dans sa *Lettre à Marcellin Berthelot*. La « plénitude » du temps, qui, pour le chrétien depuis Paul, est atteinte avec l'Incarnation, n'interviendra que dans l'avenir : ce sera même cela l'Avenir. Il est le *telos,* et la marche vers lui est la raison d'être de l'univers. Renan opère ainsi une reprise et un transfert (ou un dévoiement) du schéma cardinal du christianisme. Mais il introduit aussi du même mouvement une rupture irrémédiable avec lui. Car, en poussant au plus loin l'extension et le mouvement en avant du temps *chronos*, rien que *chronos*, le *kairos* n'intervient qu'au terme, quand l'humanité totalement réalisée devient Dieu à travers une sorte d'apocalypse dédramatisée et chronologisée. En attendant, c'est une autre façon de le dire, Dieu est (déjà) comme « idéal », et il sera (un jour) comme « réalité ». Cette insertion de Dieu-Humanité dans le temps *chronos* ou cette réduction de Dieu au temps *chronos* reprend ou retrouve quelque chose du geste accompli, au XII^e^ siècle, par Joachim de Flore. En distinguant l'Évangile du Père, celui du Fils et celui de l'Esprit, qui était sur le point de débuter, et serait l'Évangile éternel, il opérait une temporalisation de la Trinité[86]. La religion de l'avenir de Renan est bien aussi une forme d'Évangile éternel *in fieri* et dont la réalisation peut prendre des millions d'années. Joaquim en fixait les débuts en 1260…

Mais la marche n'est pas toujours paisible : des arrêts, des chutes, des retours en arrière ne manquent pas de se produire. Ce sont les guerres, les défaites, les révolutions : autant de crises de l'avenir, qui

semble alors s'éloigner. Pour Renan, ce fut le cas en 1870-1871. Oscillant alors entre désespoir et exaltation, il s'accroche néanmoins à sa croyance en l'avenir jusqu'à déraisonner. À travers un personnage de ses *Dialogues philosophiques*, qu'il nomme Théoctiste, le fondateur de Dieu, Renan apparaît en savant fou, s'autorisant des fantasmagories auprès desquelles les transhumanistes de la Silicon Valley passeraient presque pour d'aimables apprentis, un peu timorés. Dans les fragments, jetés sur le papier en mai 1871, il veut voir au-delà de l'humanité actuelle, dont rien ne dit qu'elle sera celle qui connaîtra l'accomplissement du règne de la raison. « Science créera un être omniscient et omnipotent. Corps savant, maître du monde, armé de puissants moyens de destruction. » Ou encore : « Époque où la science supprimera l'homme et les animaux et les remplacera comme corps gras de la nature remplacés par meilleurs[87]. » L'avenir a reculé, peut-être même faut-il compter en millions d'années, mais il adviendra. La différence avec les transhumanistes d'aujourd'hui est que ceux-ci ont pour projet de présentifier l'avenir : l'homme transformé et augmenté, c'est maintenant. Alors que, pour Renan, cet avenir n'était pas pour demain (il n'imaginait pas une seule seconde le connaître). Les uns convoquent l'avenir dans le présent, l'autre relativise le présent (et ses malheurs), en l'éclairant par un avenir même très lointain. Les uns inscrivent l'avenir dans une conjoncture présentiste, l'autre étire jusqu'à ses limites extrêmes le régime moderne d'historicité[88]. Mais, lui comme eux, partent d'un moment de crise de l'avenir, c'est-à-dire du présent.

Le Kairos Jésus

Un *Chronos* divinisé, dégagé du régime chrétien, n'est, toutefois, pas le dernier mot de Renan ni en matière de religion ni en matière

de temps. L'ancien séminariste n'est jamais simplement univoque : toute sa vie, il a été un virtuose de la dualité et de la pratique des deux côtés. Adepte convaincu de *Chronos*, il n'a pourtant jamais renoncé à une forme de *kairos*. Si dans *L'avenir de la science*, il veut faire sauter le « barrage » du christianisme qui a fait son temps, dans la *Vie de Jésus,* il veut convaincre que, plus que jamais, Jésus a un avenir. Pour cela, le premier geste à oser était celui de la rupture : avec la théologie, la scolastique, la papauté, tout ce qui, à partir d'un certain moment, a tendu à étouffer le germe initial. Bien d'autres avant lui ont accompli ce geste de *reformatio*, afin de retrouver la vérité des origines. Nous avons reconnu la place cardinale de cet opérateur dans le christianisme.

Aussi, pour mener sa réforme à lui, engage-t-il un travail d'exégète, mais en commençant par poser qu'il n'y a ni miracle ni révélation, et en mobilisant la science contemporaine, soit la philologie et une forme de psychologie historique. Car, en partant principalement des Évangiles, il veut saisir le Jésus historique (ce qu'il nomme le « fait » Jésus), donc celui d'avant les Évangiles, celui dont la « spontanéité » n'a pas encore été déformée par la « légende », celui que même ses disciples n'ont pas vraiment compris et ont trahi, très loin donc du fondateur de dogmes qu'il est si vite devenu. Le dégagement de l'esprit véritable passe donc par une saisie exacte et fine de la lettre ou, mieux, en deçà même de la lettre, mais à partir d'elle. Et le Jésus qu'il retrouve est à la fois « incomparable » et « insurpassable ». Créateur du « ciel des âmes pures », il est le fondateur « d'une religion universelle et éternelle ». « On était son disciple, prononce-t-il, non pas en croyant ceci ou cela, mais en s'attachant à sa personne et en l'aimant[89]. » Ni fondateur de dogmes, ni faiseur de symboles, il introduit dans le monde un esprit nouveau. « Adhérer à Jésus en vue du royaume de Dieu, voilà ce qui s'appela

d'abord être chrétien. Les moins chrétiens des hommes furent, d'une part, les Pères grecs, puis les scolastiques du Moyen Âge latin […] Jésus a fondé la religion dans l'humanité, comme Socrate y a fondé la philosophie, comme Aristote y a fondé la science[90]. »

Le Jésus de Renan se tient donc à la fois dans le temps, le sien, et il l'excède (puisqu'on s'est débarrassé de lui et qu'il est, en réalité, infiniment plus présent aujourd'hui qu'il ne le fut de son vivant). Si bien que, au final, il est à la fois dans le temps *chronos* (comme Socrate ou Aristote) et il lui échappe. Tout comme il échappe aux bornes du *Kairos* chrétien. Pur surgissement, il est ce germe toujours susceptible d'être réactivé, toujours disponible, puisque le « surpasser » est inenvisageable. Homme, oui, mais « incomparable » et « insurpassable », comme il le définissait dans sa *Leçon inaugurale* au Collège de France, qui lui valut aussitôt la révocation de sa chaire et la gloire.

La *Vie de Jésus* témoigne d'une double exigence. Une exigence de rupture, de départ, et une exigence de fidélité. Car rompre s'est imposé comme la façon d'être plus profondément fidèle à sa vocation. « L'idée qu'en abandonnant l'Église, je resterais fidèle à Jésus, s'empara de moi, comme si j'entendais Jésus me dire : "Abandonne-moi pour être mon disciple"[91]. » Il y a ainsi, d'un côté, la religion de Jésus, forme de pur amour et relevant d'un temps *kairos* (qu'on ne mesure pas), de l'autre, celle d'une humanité, promise à une pleine conscience de soi grâce à la science et au fur et à mesure de la progression (lente) du temps *chronos*. Cette seconde voie reprend, en fait, le schéma de Condorcet, mais en inscrivant dans un horizon temporel les progrès de la raison. Alors que la première, celle de (son) Jésus, n'est pas plus assignable à un lieu qu'à un temps. À tout instant il peut faire signe à qui est disponible pour le suivre.

« Son culte se rajeunira sans cesse ; sa légende provoquera des larmes sans fin[92]. »

Par sa position d'entre-deux, mais en aucun cas de juste milieu, Renan est pour nous un jalon important dans les échanges de position entre temps *chronos* et temps *kairos*. Il est complètement engagé du côté du temps *chronos*, tout en étant fermement attaché à une présence perpétuelle d'un présent extra-temporel. Mais ce temps *kairos* pur ne doit relever que de la sphère privée. L'État n'a pas à s'en mêler, alors même que l'espace public est entièrement régi par le temps *chronos*. « La religion doit devenir une chose entièrement libre, c'est-à-dire une chose dont l'État ne s'occupe[93]. » C'est bien pourquoi il a été reconnu et honoré par la Troisième République comme avocat de la séparation de l'Église et de l'État et défenseur de la laïcité. En témoigne l'inauguration, en 1903, de la statue érigée en son honneur à Tréguier, sa ville natale, sous la présidence du nouveau président du Conseil, Émile Combes. On est à deux ans de la future loi de Séparation.

CHRONOS ÉBRANLÉ ET MIS EN QUESTION

Autour de 1900, l'empire de *Chronos* s'établissait comme suit. D'un côté, un temps du monde à plusieurs vitesses, de l'autre un temps absolu, celui que Newton qualifiait de « sensorium Dei ». Mais une fois le régime chrétien démantelé, le temps absolu va se trouver contesté de l'intérieur même de la physique. L'affaire se noue autour de la question de la simultanéité. Le versant pratique de cette question théorique s'appelle la synchronisation des horloges, dont les enjeux sont considérables. Car, mobilisant la physique, les techniques,

le commerce, les rivalités coloniales et impériales, elle se trouve à la jonction des savoirs et du pouvoir.

Synchroniser les horloges

En 1889, le mètre étalon et le kilogramme ont été déposés officiellement, enterrés au pavillon de Breteuil à Paris. La science est reconnue comme la mesure de toutes choses, et le système métrique est son prophète. L'étape suivante devrait être le temps. Un premier essai de synchroniser les horloges est tenté, en les reliant par un câble télégraphique à l'horloge-mère de l'Observatoire de Paris. Il n'y aurait ensuite qu'à étendre le réseau de proche en proche jusqu'à couvrir l'ensemble du territoire, puis, pour finir, le monde entier. Mais les choses ne se passèrent pas aussi simplement. Car dans cette avancée progressive de la synchronisation, ce sont les chemins de fer qui ont joué le rôle majeur, tout particulièrement aux États-Unis et au Canada vu l'étendue des réseaux ferrés. Ainsi que le déclare devant la société métrologique américaine William Allen : « Les chemins de fer sont les grands éducateurs et instructeurs du peuple pour enseigner et maintenir le temps exact[94]. » Vint ensuite la pose des grands câbles océaniques qui permirent la synchronisation des continents et les calculs précis des longitudes pour la révision des cartes. En 1878, l'empereur Don Pedro II du Brésil se déplaça pour être témoin de l'arrivée électrique du temps européen près de Bahia. À Paris, le Bureau des Longitudes est le centre. Henri Poincaré, qui en fut le directeur, joue un rôle éminent dans l'extension d'un réseau d'abord national, puis impérial et mondial. Comme les Anglais et les Américains en faisaient tout autant, la question de la fixation d'un méridien origine de référence se posa avec de plus en plus d'acuité. Lequel élire ? En principe, n'importe lequel pourrait faire l'affaire,

puisqu'il s'agit d'une pure et simple convention. Lors de la Conférence de Washington, en 1884, les Français défendirent évidemment le méridien de Paris, mais, bien isolés, ils ne purent s'opposer à l'adoption de Greenwich comme méridien origine. Ils perdirent cette bataille du temps de référence. Les Anglais devinrent les maîtres du temps du monde. L'Allemagne se rallia bien volontiers au choix de Greeenwich. Dans un discours devant le Parlement allemand, en 1891, le maréchal von Moltke vanta les avantages de la synchronisation des trains surtout pour la mobilisation rapide des troupes.

La datation en avant et après J.-C. avait inscrit le triomphe du régime chrétien dans les tables du temps, puisque la descente de temps *kairos* dans le temps *chronos* était instituée comme « pivot » du temps universel. En 1884, l'adoption du méridien de Greenwich comme méridien origine, qui permet une synchronisation du monde, fait de Greenwich le « pivot » du temps du monde (le Temps universel). Coordonner des horloges n'est donc pas un innocent passe-temps ! Mais les conséquences sur le plan théorique ne furent pas moindres, puisqu'elles se nomment la théorie de la relativité, énoncée pour la première fois par Albert Einstein en 1905. En effet, le système de synchronisation des horloges conçu par Einstein « réduit le temps à une synchronicité procédurale, reliant les horloges les unes aux autres au moyen de signaux électromagnétiques[95] ». Le temps absolu de Newton était mort. Avec la théorie de la relativité, il n'y a plus ni temps de référence ni horloge centrale[96]. De même, pour Henri Poincaré (1854-1912) la simultanéité était une « convention ». « Son modernisme, écrit Peter Galison, était celui de quelqu'un qui escomptait que les relations entre les choses étaient saisissables par nous sans Dieu, ni formes platoniciennes, ni choses-en-soi kantiennes[97]. » Pour Poincaré, comme pour Einstein,

l'émergence de l'idée que le temps n'est pas une vérité absolue, mais une convention se joua donc autour de la simultanéité. En découla une altération du temps, telle qu'elle ébranla la physique, la philosophie, la technologie et même l'histoire. En effet, en remplaçant la simultanéité (qui était un attribut de l'éternité divine) par « une convention obtenue à travers des machines », ils la firent définitivement « tomber de son piédestal métaphysique[98] ».

Nous avons suivi ce qui a rendu possible cette mutation qui fut à la fois passage du régime chrétien au régime moderne et rupture complète entre l'un et l'autre. *Chronos* s'autonomise et s'impose, se débarrasse du ciseau du temps de la fin et de la fin des temps, tout en reprenant et recyclant les grands concepts de *Krisis* et de *Kairos*, sans omettre le facile enrôlement de la *réformatio*/réforme. Le progrès devient à la fois le combustible et la finalité du mouvement. Réceptacle de ces transformations, l'Histoire, prenant une acception nouvelle, vient les réunir sous un nom unique et leur donner sens. Sous le régime moderne, c'est moins la cité des hommes qui pérégrine que le temps et l'Histoire qui marchent : les hommes devant suivre ou, si possible, devancer. L'Histoire est, selon l'image fréquemment employée, le train à bord duquel il faut embarquer et qui file à toute vapeur vers l'avenir : rattraper, dépasser, réformer, moderniser, développer seront ses grands mots d'ordre tout au long du XX^e^ siècle. En 1929, année décrétée du « grand tournant », Staline écrit : « Nous marchons à toute vapeur dans la voie de l'industrialisation, vers le socialisme, laissant derrière nous notre retard "russe" séculaire[99]. » On laisse derrière soi le retard. Trente ans plus tard, en lançant la Chine dans le « Grand bond en avant », Mao Zedong lui fera encore directement écho : avec les mêmes « dégâts

collatéraux ». Après l'indépendance, l'Inde de Nehru voudra moderniser, et moderniser encore.

Des mises en question du régime moderne d'historicité

Parallèlement aux divers refus du temps moderne et aux recours ou aux retours prônés à un régime chrétien pourtant défait sans retour, il y eut des questionnements venant du cœur même du régime moderne. Le grand drame de la relativité, pour reprendre une expression de Lucien Febvre, en fut un. Mais nous venons de voir que la synchronisation permit aussi un renforcement de l'empire de *Chronos* sur le temps du monde. Malgré tout, se firent jour non plus de simples questionnements sur *Chronos*, mais de véritables mises en question.

Le nouvel attelage formé par *Chronos, kairos* et *krisis* n'a pas manqué de se trouver, en plusieurs occasions, déstabilisé. Métabolisée par *Chronos*, *krisis* comme crise est devenue une composante ou une forme de la vie d'une société, comme l'est la maladie pour un individu. Mais si la crise vient à s'étendre et à se prolonger, *Chronos* peut alors se trouver contaminé et, pour ainsi dire, bloqué, arrêté, comme s'il n'était plus qu'un temps de crise : une crise sans fin ou permanente. La crise de 1929 a inauguré ce type de crise, qui n'a été résorbée qu'avec le déclenchement d'une autre crise, d'un autre type, celle amenée par la guerre, qui a aussi entraîné la remobilisation de schémas de type apocalyptique, réactivant du même coup l'ancien sens de *Krisis* (comme Jugement final).

Pour sa part, *Kairos* peut également échapper à la tutelle du temps moderne processus et tendu vers l'avenir sous la forme de la contingence ou de la pure contingence où, à la limite, tout sens de l'Histoire se dissout, puisqu'elle n'est plus dès lors qu'une succession

aléatoire d'événements[100]. Elle n'est qu'« une histoire racontée par un idiot, pleine de bruit et de fureur, et qui ne signifie rien », pour reprendre les mots si connus de Macbeth parlant de la vie. Ce qui, reformulé par James Joyce dans *Ulysse* (1922), devient : « L'Histoire est un cauchemar dont j'essaye de me réveiller. » Du côté de la discipline historique, l'histoire, dite « histoire-batailles » ou seulement événementielle, critiquée, notamment, par les premiers historiens des *Annales*, leur semble aller dans cette direction où la volonté de comprendre risque de céder devant le plaisir de surprendre et de divertir.

Plus grave encore, ayant le progrès comme moteur et comme finalité, le régime moderne d'historicité s'est trouvé à la peine dès lors que se firent jour des mises en cause du progrès comme tel. La religion du progrès se retourne alors en mythe du progrès[101]. Après la guerre franco-prussienne de 1870, on a vu l'ancienne figure de la régénération (*regeneratio*) être mobilisée de divers côtés, dans sa forme au moins tout en étant vidée de son contenu, pour vanter la guerre comme l'instrument de la régénération : baptême sanglant à même de contrer l'apathie des sociétés modernes et de raffermir l'esprit de sacrifice. Mal nécessaire, la régénération devenait presque une forme mystique du progrès. Partout, les nationalistes et les militaristes pouvaient être à l'unisson sur ce thème. Pourtant, marqué par sa courte expérience de la guerre de 1870, Frédéric Nietzsche estimait dans les années 1880 qu'« une humanité très érudite et donc nécessairement faible, comme celle des Européens aujourd'hui, a besoin non seulement de guerres, mais des plus grandes et plus terribles guerres[102] ». Ces rechutes provisoires dans la barbarie sont nécessaires pour, au final, préserver la civilisation elle-même. Vieille antienne !

La singularité de Nietzsche était, toutefois, ailleurs. Il pourrait, en effet, occuper une place de choix parmi les adversaires les plus radicaux du régime moderne d'historicité, mais nous nous arrêterons seulement sur ce qui le distingue des critiques traditionalistes ou simplement réactionnaires. Car, appelant à l'advenue d'un surhomme, il est à la fois farouchement antichrétien (Dieu est mort) et antimoderne. Et même doublement antimoderne, parce que ce monde qui se prétend moderne reste encore tout imprégné de valeurs chrétiennes : il ne sait pas ou feint de ne pas savoir que Dieu est mort. S'il n'avait que mépris pour « l'Europe impériale et industrielle, la société de masse, la foi dans le progrès, le libéralisme, la démocratie, l'humanitarisme et l'égalitarisme dans toutes ses versions anciennes et modernes, du christianisme au socialisme », Nietzsche croyait, malgré tout, que la décadence et le nihilisme n'étaient pas le dernier mot et qu'une régénération pouvait, devait advenir[103]. Celle-là même que prêchait son prophète Zarathoustra. Et pour ce faire, Nietzsche mobilise tout l'appareil apocalyptique chrétien pour sa confrontation tragique avec le « Crucifié ». Mettant en somme dans le même sac le Moyen Âge et le monde moderne, qui, en fait, n'est pas sorti du Moyen Âge, il estime que la meilleure façon de lutter est de reprendre, en les détournant et en les réinvestissant, les textes fondateurs du christianisme, pour annoncer son contre-Évangile. Mais c'est du premier qu'il faut repartir, si l'on veut proprement couper l'histoire en deux et réussir la nécessaire « transmutation » des valeurs qu'il appelle. Comme si l'assaut ne pouvait être mené qu'en recourant à une forme de mimétisme destructeur.

« Le cadavre du Dieu-Progrès »

Conjoignant immenses boucheries et rapides avancées techniques, la Grande Guerre accentua et radicalisa les doutes sur le progrès qui s'étaient fait jour avant. Mais, après le déclenchement de la guerre, il va de soi qu'on vanta moins la régénération et qu'on usa nettement plus de l'apocalypse, mais le plus souvent d'une représentation tronquée ou purement négative de l'apocalypse : sans régénération terminale. L'apocalypse n'est vue que comme destruction et fin, voire fin de l'humanité[104]. Seul Léon Bloy, qui connaît sa Bible, sait que la guerre n'est pas l'apocalypse, mais tout au plus son « préambule ». Aussi intitule-t-il son *Journal* des années 1914-1915 « Au seuil de l'Apocalypse » et inscrit-il à la dernière entrée de l'année 1915 : « J'attends les Cosaques et le Saint-Esprit. » L'inévitable expiation n'en est encore qu'à ses débuts.

À côté de la mobilisation plus ou moins appuyée de schémas apocalyptiques pour mettre un nom sur ce qui se passait ou venait de se passer, multiformes furent les mises en cause du régime moderne dans les années 1920 et 1930. Que devenait le temps *chronos* dès lors qu'on lui retirait le moteur du progrès ? Dès 1919, Paul Valéry a lancé sa prosopopée, vite fameuse : « Nous autres civilisations, nous savons maintenant que nous sommes mortelles […] Élam, Ninive, Babylone étaient de beaux noms vagues […] *Lusitania* est un beau nom aussi. Et nous voyons maintenant que l'abîme de l'Histoire est assez grand pour tout le monde[105]. » L'affrontement suicidaire des puissances a ramené la perspective d'un naufrage des civilisations et d'une fin de l'histoire. Ce n'est plus l'abîme du temps de la Nature rencontré par Buffon, mais celui de l'Histoire, du temps de l'Histoire, où gisent de beaux noms vagues. Désormais, l'optimisme de la raison de Condorcet n'est plus de mise. À propos du progrès, Lucien Febvre n'hésite pas à parler, en 1937, du « cadavre du Dieu progrès », sur

lequel ont pu prospérer les dictatures, et il ajoute : « L'effondrement subit d'une puissance si révérée — il n'y a pas de drame comparable dans l'histoire de notre vie[106]. » Puissance, révérence, drame : les mots sont forts. Pour ceux un peu plus jeunes que Febvre, tel Henri-Irénée Marrou, qui étaient « nés à la vie de l'esprit au lendemain des grandes tueries de 1914-1918 […], une illusion s'était dissipée à jamais — la croyance confortable et naïve dans un progrès linéaire et continu qui justifiait la civilisation occidentale comme la dernière étape atteinte par l'évolution de l'humanité[107] ».

Dans sa grande enquête (inachevée) sur les apocalypses culturelles, l'anthropologue italien Ernesto De Martino a rassemblé tout un dossier sur la « crise » de l'Occident, la « crise » du progrès, la « mort » de l'Occident, où il repère des traits apocalyptiques, mais, à l'évidence, uniquement négatifs. Si apocalypses il y a, elles sont sans *eschaton*[108]. Elles sont portées par un temps *chronos*, dépourvu en principe de tout *kairos*. La genèse de cet état de crise qui a pris « une ampleur particulière dans la période qui englobe la période allant des années 1920 aux années 1950 », remonte, selon De Martino, à la seconde moitié du XIX^e^ siècle. Depuis lors, écrit-il en reliant les deux après-guerres, « la "nausée" de Sartre, l'"absurde" de Camus, la "maladie des objets" de Moravia et le théâtre de Beckett ne reflètent pas seulement le climat apocalyptique de notre époque, mais le "succès" de ces œuvres littéraires montre combien elles trouvent un écho dans les esprits et, donc, combien la sensibilité qu'elles revendiquent est partagée. À un autre niveau de culture, la littérature de science-fiction euro-américaine, si riche en obscures prophéties sociales et en présages de dégénérescence et d'extinction de l'homme et de son monde […] prouve à son tour que le thème de l'apocalypse sans *eschaton* a acquis une dimension pour ainsi dire collective, utilisant pour sa diffusion toute la puissance de ce que l'on appelle les

moyens de communication de masse[109] ». Cette manière de faire apparaître un arrière-plan apocalyptique ou empruntant à l'apocalypse pour de nombreuses productions culturelles est éclairante. Elle permet, en effet, de prendre la mesure de la persistance de ces schèmes et des ressources qu'ils continuent à offrir pour traduire aisément malaises, doutes, anxiétés face au temps moderne.

Dans *La nausée* de Jean-Paul Sartre, paru en 1938, il n'y a nulle apocalypse, mais Roquentin, le héros, découvre soudain qu'il n'y a rien que du présent : le passé n'existe pas, pas du tout, et le futur pas davantage. Au-delà du « j'existe », il n'y a rien. De même, dans *L'étranger*, paru en 1942, Albert Camus montre, dès la première phrase, un homme « étranger » au temps ordinaire qui ne connaît que le présent :

« Aujourd'hui, maman est morte. Ou peut-être hier, je ne sais pas. J'ai reçu un télégramme de l'asile : "Mère décédée. Enterrement demain. Sentiments distingués." Cela ne veut rien dire. C'était peut-être hier[110]. »

Son incapacité à se repérer dans le temps (il ne sait même pas l'âge de sa mère) jouera un rôle dans sa condamnation finale. Certes il a assassiné sans raison un Arabe, mais il est surtout un être asocial : un étranger absolu. Pour lui, comme pour Roquentin, le temps est moins « hors de ses gonds » que bloqué, arrêté.

Un kairos singulier

Avec ses thèses *Sur le concept d'histoire* (1940), Walter Benjamin participe de cette *aura* apocalyptique, tout en occupant une position très singulière : celle d'un marxiste critique du progrès. Mais s'il critique férocement le régime moderne et son temps « homogène »,

« linéaire et vide » (le temps absolu de la physique newtonienne) qui mène tout droit à la catastrophe, il ne se tourne ni vers un hypothétique surhomme ni ne s'enferme dans la perspective d'une apocalypse négative ni dans un présent glauque ou poisseux, tel le Roquentin de *La nausée*. Tout au contraire, il cherche le moyen de rouvrir le futur et de hâter l'émancipation, en réintroduisant du *kairos* dans le temps *chronos*[111]. Mais quel *kairos* ? À l'image des révolutions, que Marx voyait comme les « locomotives » tirant le train de l'histoire, il en substitue une autre de sens contraire : « Il se peut qu'elles [les révolutions] soient l'acte, par l'humanité qui voyage dans ce train, de tirer les freins d'urgence[112]. » La révolution devient alors ce qui stoppe la course à l'abîme. À l'opposé du temps de la table rase et de la seule accélération, Benjamin recherche celui d'une conjonction fulgurante entre un moment du présent et un moment du passé. En découlent un rapport vif entre le présent et le passé et la possibilité d'une histoire vivante qui rompt avec l'histoire positiviste si soucieuse de se présenter comme la science du passé (mort), et de lui seulement.

Dans cette configuration, le futur, mais transfiguré, demeure ou, mieux, devient véritablement la catégorie rectrice, en donnant toute sa place au simultané du non-simultané. Sous l'effet de la rencontre entre tel moment du présent et tel moment du passé, dans l'évidence d'une remémoration, jaillit, en effet, la possibilité et la force pour les révolutionnaires de faire l'histoire. Si ce temps peut être dit messianique, ce n'est pas parce qu'il est celui de l'attente d'un Messie, mais parce qu'il est un temps dans lequel pénètrent des « éclats de temps messianique ». En somme, la révolution à venir n'est ni *Kairos* ni *Krisis* avec des majuscules, mais résulte d'une constellation de *kairoi*, tout à la fois provoqués et saisis au vol, car « chaque seconde [est] la porte étroite par laquelle [peut] passer le Messie[113] ». Ouvert

aux *kairoi*, *Chronos* revivifié n'est plus ni vide, ni homogène, ni linéaire, il est rempli d'éclats ou d'éclairs messianiques (*Jetztzeit*) et il est foncièrement discontinu [114].

Rédigées à la hâte avant son suicide en 1940, les thèses de Benjamin ne furent publiées qu'après la guerre, et elles n'eurent guère d'écho jusque dans les années 1960, justement quand commencèrent à émerger de radicales mises en cause du régime moderne d'historicité. Dans l'intervalle, ce dernier se trouva, ou bien renforcé (au nom des progrès rapides de la technique et du marxisme triomphant), ou bien contesté et même déchiré, dès lors qu'à l'issue de la Deuxième Guerre mondiale, il n'était plus du tout possible de croire en un progrès de l'humanité. La « marche sûre et ferme » qu'annonçait ou qu'avait, qu'aurait voulu annoncer Condorcet, en dépit de l'imminence de sa mort, s'était interrompue. Pour l'Europe du moins. Deux noms devinrent emblématiques de cette brisure de *Chronos* : Auschwitz et Hiroshima.

1. Ruth Harris, *Lourdes, Body and Spirit in the Secular Age,* New York, Viking, 1999.

2. H. Blumenberg, *La légitimité…*, *op. cit.*, 1re partie, où il critique la catégorie de « sécularisation ». Jean-Claude Monod, *La querelle de la sécularisation de Hegel à Blumenberg,* Paris, Vrin, 2002.

3. Voir *supra*.

4. En 1749 déjà, dans la défense de sa *Théorie de la terre,* Buffon disait qu'il avait « présenté son hypothèse sur la formation des planètes que comme une pure supposition philosophique », sans « aucune intention de contredire le texte de l'Écriture » (rapporté par Jacques Roger, p. C, et voir note suivante).

5. Buffon, *Les époques de la Nature,* édition critique de Jacques Roger, Paris, Éditions du Museum, 1988, p. XLI.

6. *Ibid.*, p. 3, 4.

7. *Ibid.*, p. LXV.

8. *Ibid.*, p. LXVII.

9. *Ibid.*, p. 43.

10. Buffon tire même argument des verbes à l'imparfait une preuve de ce que ce temps a duré longtemps. Sauf que l'imparfait n'existe que dans la traduction qu'il a utilisée et pas en hébreu !

11. C'était aussi l'opinion de Newton, voir *supra*.

12. Buffon, *Les époques de la Nature, Premier Discours*, *op. cit.*, p. 19-24.

13. Jacques Roger (Introduction, *op. cit.*, p. XXXV) indique que ce sont Boulanger et l'astronome Bailly qui ont conduit Buffon à cet ajout.

14. *Ibid.*, p. 212.

15. *Ibid.*, p. 220.

16. Voltaire, *Le siècle de Louis XIV. Lettre à M. L'abbé Dubos. Œuvres historiques,* Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1957, p. 605.

17. Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain,* introduction par Alain Pons, *op. cit.*, p. 81.

18. *Ibid.*, p. 89.

19. *Ibid.*, p. 86.

20. *Ibid.*, p. 294.

21. *Ibid.*, p. 296.

22. *Ibid.*, p. 235.

23. *Ibid.*, p. 251.

24. Charles Darwin, *Œuvres complètes,* XVII, *L'origine des espèces par le moyen de la sélection naturelle,* Édition du Bicentenaire, Genève, Slatkine, 2009, p. 201.

25. *Ibid.*, p. 536.

26. *Ibid.*, p. 646.

27. *Ibid.*, p. 651.

28. *Ibid.*, p. 645.

29. Patrick Tort avec la collaboration de Solange Willefert, *Darwin et la religion. La conversion matérialiste,* Paris, Ellipses, 2011, p. 371.

30. Stephen Jay Gould, *Aux racines du temps,* traduction française de Bernard Ribault, Paris, Grasset, 1990, p. 136.

31. Charles Lyell, *Principles of Geology,* I, p. 72, cité par Jay Gould, *op. cit.*, p. 178.

32. Gustave Flaubert, *Bouvard et Pécuchet,* Paris, Gallimard, 1959, p. 109.

33. Jay Gould, *op. cit.*, p. 192.

34. Ernest Renan, *Lettre à Marcellin Berthelot. Œuvres complètes,* I, Paris, Calmann-Lévy, 1959, p. 634.

35. Voir *supra*.

36. F. Hartog, *Anciens, modernes, sauvages,* Paris, Points-Seuil, 2008, p. 256-259.

37. Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes,* III, *Discours sur l'origine de l'inégalité,* Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1964, p. 142.

38. Voir *supra*.

39. Victor Hugo, *La légende des siècles,* Vingtième siècle, « II. Plein ciel », v. 578-585, Paris, Garnier-Flammarion, 1967.

40. Pascal Ory, *Les expositions universelles de Paris,* Paris, Éditions Ramsay, 1982 : elles ont été le « terrain d'expérience affectionné du saint-simonisme », p. 18.

41. Henry Adams, *Mon éducation,* traduction française de Régis Michaud et Franck L. Schoell, Paris, Boivin et Cie éditeurs, 1931, p. 162-164.

42. R. Koselleck, *Le futur passé, op. cit.*, p. 331-332.

43. *Ibid.*, p. 362-366.

44. *Ibid.*, p. 22.

45. R. Koselleck, « Y a-t-il une accélération de l'histoire ? », *Trivium* [revue en ligne], 9, 2011, 38.

46. *Ibid.*, 50-70.

47. Voir *supra*.

48. Pierre Larousse, *Grand Dictionnaire universel du XIX^e^ siècle,* vol. XII, article « Histoire », p. 301.

49. F. Hartog, *Croire en l'histoire,* Paris, Champs Histoire, Flammarion, 2016, p. 9-16.

50. Charles Péguy, *Œuvres en prose complète,* I, *Zangwill,* Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1987, p. 1401, 1416.

51. Christophe Bouton, « L'histoire du monde est le tribunal du monde », in *Hegel penseur du droit,* sous la direction de Jean-François Kervégan et Gilles Marmasse, Paris, CNRS Éditions, 2004, p. 263-277.

52. Cité *in* Michel Henry, *Marx,* tome I, Paris, Gallimard, p. 173.

53. Oswald Spengler, *Le déclin de l'Occident,* tome II, traduction française de Mohand Tazerout, Paris, Gallimard, 1948, p. 466.

54. Sans parler des « poubelles de l'Histoire » promises aux ennemis de la révolution, version plus triviale du Jugement.

55. Bronislaw Baczko, « Le calendrier républicain », *in Les lieux de mémoire,* sous la direction de Pierre Nora, I, « La République », Paris, Gallimard, 1984, p. 40, 41.

56. La Convention tenta de « décimaliser » le temps pour l'accorder au calendrier : non plus des semaines, mais des décades (dix jours), des jours divisés en dix heures et des angles droits de 100°, et non de 90°.

57. *Ibid.*, p. 47.

58. Mona Ozouf, article « Régénération », *in* François Furet, Mona Ozouf, *Dictionnaire critique de la Révolution française,* Paris, Flammarion, 1988, p. 822.

59. F. Hartog, *Régimes d'historicité, op. cit.*, p. 97-140.

60. Joseph de Maistre, *Considérations sur la France* (1796), introduction, notes et bibliographie par Jean Tulard, Paris, Éditions Garnier, 1980, p. 32, 33.

61. *Ibid.*, p. 34.

62. *Ibid.*, p. 41.

63. *Ibid.*, p. 42.

64. Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe,* II, édition établie, présentée et annotée par J.-Cl. Berchet, Paris, Classiques Garnier, 1989-1998, p. 1020.

65. *Ibid.*, p. 1020.

66. *Ibid.*, p. 1022.

67. Chateaubriand, *Études ou Discours historiques,* préface, *Œuvres complètes* IV, Paris, Ladvocat, 1831, p. 151.

68. Jules Michelet, *Œuvres complètes*, IV, *Histoire de France,* Préface de 1869, Paris, Flammarion, 1974.

69. Roland Barthes, *Michelet*, Paris, Le Seuil, 1954, p. 58 ; « Michelet, l'Histoire et la mort », 1951, *Œuvres complètes,* Paris, Le Seuil, 1995, I, p. 94.

70. Voir *supra*.

71. G.W.F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire,* traduction française de Jacques Gibelin, Paris, Vrin, 1963, p. 37.

72. F. Hartog, *Anciens, modernes, sauvages, op. cit.*, p. 166-171.

73. Voir *supra* ; R. Koselleck, « Some Questions Regarding the Conceptual History of Crisis », *The Practice of Conceptual History, Timing History, Spacing Concepts*, Stanford, Stanford University Press, 2002, p. 236-247 ; Paul Ricœur, « La crise, un phénomène spécifiquement moderne ? », *Politique, Économie et Société,* Paris, Le Seuil, 2019, p. 165-196.

74. Clément Juglar, *Des crises commerciales et de leur retour périodique en France, en Angleterre et aux États-Unis,* 1862, Paris, Guillaumin et Cie, p. VII.

75. K. Pomian, *L'ordre du temps, op. cit.*, p. 59-83.

76. Ernest Labrousse, *La crise de l'économie française à la fin de l'Ancien Régime et au début de la Révolution* I, Paris, Presses universitaires de France, 1944, Introduction générale, p. VIII-LII.

77. E. Labrousse, *Esquisse du mouvement des prix et des revenus en France au XVIII^e^ siècle*, Paris, Dalloz, 1933, p. 640.

78. F. Hartog, *La nation, la religion, l'avenir. Sur les traces d'Ernest Renan,* Paris, Gallimard, 2017.

79. Ernest Renan, *L'avenir de la science. Œuvres complètes,* tome III, Paris, Calmann-Lévy, 1949, p. 634.

80. *Ibid.*, p. 644.

81. E. Renan publie la *Vie de Jésus* en 1863 et *L'avenir de la science* seulement en 1892, mais le livre était pour l'essentiel achevé en 1849.

82. E. Renan, *Lettre à Marcellin Berthelot. Œuvres complètes*, tome I, Paris, Calmann-Lévy, 1949, p. 639, 645.

83. E. Renan, *L'avenir de la science, op. cit.*, p. 747.

84. *Ibid.*, p. 1032.

85. *Ibid.*, p. 1035.

86. Voir *supra*.

87. E. Renan, *Dialogues philosophiques,* édition critique par Laudyce Rétat, Paris, CNRS Éditions, 1992, *fragments* 214, 226, 244.

88. Voir *infra*.

89. E. Renan, *Vie de Jésus. Œuvres complètes,* tome IV, Paris, Calmann-Lévy, p. 362.

90. *Ibid.*, p. 363.

91. E. Renan, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse. Œuvres complètes,* tome II, *op. cit.*, p. 876.

92. E. Renan, *Vie de Jésus, op. cit.*, p. 371.

93. F. Hartog, *La nation, la religion, l'avenir, op. cit.*, p. 72.

94. P. Galison, *Einstein's Clock…*, *op. cit.*, p. 125.

95. *Ibid.*, p. 292. (Étienne Klein, *Les tactiques de Chronos, op. cit.*, p. 112-117.)

96. *Ibid.*, p. 293. (Stephen H. Hawking, *Une brève histoire du temps. Du Big Bang aux trous noirs,* traduction française d'Isabelle Naddeo-Souriau, Paris, Flammarion, 1989, p. 42-55.)

97. *Ibid.*, p. 316.

98. *Ibid.*, p. 319, 320.

99. Staline, « Discours prononcé à la conférence des marxistes spécialistes de la question agraire », cité par Marcel Gauchet, *À l'épreuve des totalitarismes (1914-1974)*, Paris, Folio essais, Gallimard, 2017, p. 315.

100. Theodor Lessing, dans *L'histoire comme donatrice de sens à ce qui en est dépourvu* publié en 1919, veut montrer que l'Histoire relève de la croyance et non de la science.

101. Jacques Bouveresse, *Le mythe moderne du progrès,* Marseille, Éditions Agone, 2017, où il étudie des penseurs qui ont critiqué, non pas le progrès, mais ce que le philosophe finlandais Georg Henrik von Wright a désigné comme *Le mythe du progrès* dans un recueil publié en suédois en 1993.

102. Cité par Emilio Gentile, *L'apocalypse de la modernité. La Grande Guerre et l'homme nouveau,* traduction française de Stéphanie Lanfranchi, Paris, Aubier, coll. historique, 2011, p. 195.

103. *Ibid.*, p. 189.

104. Dans son livre, Emilio Gentile étudie toute une série de témoignages autour des thèmes de la régénération et de l'apocalypse.

105. Paul Valéry, *La crise de l'esprit, Œuvres* I, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1957, p. 988.

106. Lucien Febvre, « Puissance et déclin d'une croyance », *Annales d'histoire économique et sociale,* 43, 1937, p. 89.

107. Henri-Irénée Marrou, *Théologie de l'histoire*, Paris, Le Seuil, 1968, p. 15.

108. Ernesto De Martino, *La fin du monde. Essai sur les apocalypses culturelles,* texte établi, traduit de l'italien et annoté sous la direction de Giordana Charuty, Daniel Fabre et Marcello Massenzio, Paris, Éditions de l'EHESS, 2016, p. 277-319.

109. *Ibid.*, p. 71.

110. Albert Camus, *L'étranger,* Paris, Gallimard, 1942, p. 9.

111. Walter Benjamin, *Sur le concept d'histoire* (1940), édition de Michael Löwy, Paris, Presses universitaires de France, 2001. Benjamin n'est pas le seul à chercher un chemin au cours de ces années apocalyptiques ; on pense en particulier à Ernst Bloch et à son *Thomas Munzer, théologien de la révolution* (1921). Voir Michael Löwy, « Eschatologies et utopies révolutionnaires modernes », *Encyclopédie des religions,* Paris, Bayard, 1997, tome 2, p. 2099-2108.

112. W. Benjamin, *ibid.*, p. 78.

113. *Ibid.*, Thèse XVIII, A et B, p. 118, 120.

114. L'éclair jaillit de ces courts-circuits temporels, Benjamin le nomme *Jetztzeit*, traduit par « l'à-présent » ou le « temps de maintenant ». Giorgio Agamben le comprend comme une reprise du « *kairos* de maintenant » de Paul.

CHAPITRE VI

Chronos *destitué*, Chronos *restitué*

Qu'en est-il de *Chronos* dans la seconde moitié du XX^e^ et le début du XXI^e^ siècle ? Après Auschwitz et Hiroshima, pour repartir de ces deux noms lourdement symboliques. Quelle nouvelle économie du temps s'ouvre avec eux ? Que deviennent les deux concepts de *kairos* et de *krisis*, avec ou sans majuscules, dont nous avons suivi les avatars depuis leur mobilisation inédite et puissante par les premiers chrétiens, lecteurs zélés de la Bible ? Comment, après avoir permis d'assujettir *Chronos* aussi longtemps qu'a régné le régime chrétien d'historicité, ils ont été recyclés pour passer au service d'un *Chronos* triomphant ? Comment, en particulier, sous la figure d'une apocalypse tronquée ils ont continué à hanter l'horizon temporel du monde occidental, ses marges le plus souvent, mais pas seulement ? Au cours de cette nouvelle période, désormais presque octogénaire, les a-t-on vus occuper encore une place, voire être investis d'un rôle opérationnel ? Trament-ils encore, d'une manière ou d'une autre, la chaîne du présent d'aujourd'hui ?

Le chapitre précédent s'achevait sur des mises en cause de *Chronos*, soit le temps du régime moderne d'historicité, sous la forme d'une critique du Progrès, des illusions ou du mythe du Progrès, et à travers ce que De Martino nommait « un climat apocalyptique » :

étant entendu qu'il ne pouvait s'agir que d'apocalypses négatives. Déjà mise à mal auparavant, la « marche sûre et ferme » de l'humanité qu'escomptait Condorcet n'est plus du tout crédible à l'issue de la Seconde Guerre mondiale. D'elle vont, en effet, sortir une radicalisation des doutes sur le Progrès et un nouveau clivage de *Chronos* entre un temps arrêté, qui ne passe pas ou plus, et un autre qui, à la limite, ne sera plus qu'accélération, sans cesse plus rapide jusqu'à sa quasi-suppression : un temps qui, à la semblance de la « peau de chagrin » du roman de Balzac, ne cesse de se réduire jusqu'à presque s'annihiler.

UN NOUVEAU CLIVAGE DE *CHRONOS*

Clivé, *Chronos* l'insaisissable l'a toujours été dans la tradition occidentale, depuis les premiers filets fabriqués par les Grecs mettant en œuvre un double partage entre temps et éternité, d'une part, et entre *chronos* et *kairos*, de l'autre. Telle fut l'armature des premiers rets conçus pour l'enserrer, avant que le régime chrétien ne conjuguât durablement les deux registres, et en attendant que *Chronos* n'échappe et n'impose son empire. Nous avons reconnu ensuite comment le régime moderne d'historicité, le filet moderne, avait peu à peu perdu prise, voire lâché prise. Après la Seconde Guerre mondiale, le filet se révèle de plus en plus déchiré et le ramender devient très problématique. Se fait alors un nouveau clivage qui va déployer ses effets sur plusieurs décennies dans l'après-coup de ce qui a eu lieu. Les expériences du temps, nous n'avons cessé de le vérifier, ne se modifient ni en un jour, ni au même rythme partout et pour tous. Aussi faut-il du temps pour s'y adapter ou les récuser, et d'abord pour en prendre conscience.

Du procès de Nuremberg (1945-1946) et du châtiment d'une brochette de grands criminels nazis est, en effet, sorti un temps *chronos* que l'on a cru avoir remis en marche vers l'avenir. Le régime moderne d'historicité était relancé. Ce premier grand déploiement d'une justice transitionnelle aux yeux du monde entier avait fait son œuvre. De l'Allemagne « année zéro », pouvaient naître une ou plutôt deux Allemagnes nouvelles : l'une démocratique, l'autre socialiste. Émergeant des ruines, l'Europe occidentale se reconstruisait et se modernisait rapidement, le plan Marshall devait la retenir dans le camp du monde libre, tandis que la guerre froide ne tardait pas à engager les deux Blocs dans une longue course-confrontation tout entière tournée vers la maîtrise de l'avenir. Bref, *Chronos* et progrès marchaient de nouveau de conserve, le régime moderne d'historicité, remis en selle, devait galoper de plus belle. Modernisation à l'Ouest et développement dans le monde des ex-colonisés devaient être les grandes forces transformatrices. Les États-Unis donnaient le *tempo* et prêtaient l'argent.

Mais d'Auschwitz est sorti aussi un temps au départ moins perceptible : un temps qu'on peut dire arrêté, soit un passé qui ne passait pas ou un présent qui durait : celui justement de l'imprescriptible. Car, traduits en termes juridiques, lors du procès de Nuremberg, le crime de l'extermination devient le crime de génocide et le crime contre l'humanité[1]. Ce dernier instaure explicitement une temporalité jusque-là inédite, celle d'un temps qui ne passe pas : au nom même du caractère imprescriptible du crime commis. Le temps judiciaire, dont le régime normal est celui de la prescription, n'a pas cours. Suspendu, il doit demeurer à l'arrêt aussi longtemps que vit le présumé coupable. Les procès pour crimes contre l'humanité (ou de complicités de crimes contre l'humanité), depuis celui d'Adolf Eichmann, en 1961 à Jérusalem, jusqu'à celui de Maurice Papon, en

1997 en France, ont affronté cette foncière discordance des temps, à laquelle il allait falloir s'accoutumer[2].

La bombe atomique

Quel fut l'impact sur *Chronos* des bombes atomiques larguées sur Hiroshima et Nagasaki les 6 et 9 août 1945, qui mirent fin à la Seconde Guerre mondiale ? *Le Monde* titre « Un exploit technique ». Paul Langevin, physicien de renom et militant du mouvement de la Paix dans l'entre-deux-guerres, voit dans l'événement l'ouverture d'une ère nouvelle : « On ne saurait exagérer l'importance de l'événement que représente, pour l'avenir de l'humanité, l'apparition de la bombe atomique. Il s'agit, en effet, de bien autre chose que de l'invention d'une arme nouvelle dont la terrible efficacité vient de hâter la fin du conflit qui, depuis six ans, embrasait la planète. Nous assistons, en réalité, sous une forme particulièrement dramatique, au début d'une ère nouvelle, celle des transmutations provoquées[3]. » Dans son éditorial du journal *Combat*, Albert Camus se montre inquiet de l'usage qui peut être fait des progrès scientifiques, mais ne les rejette pas en tant que tels : « La civilisation mécanique vient de parvenir à son dernier degré de sauvagerie. Il va falloir choisir, dans un avenir plus ou moins proche, entre le suicide collectif ou l'utilisation intelligente des conquêtes scientifiques[4]. » Il voudrait pouvoir parier sur leur utilisation intelligente.

Dans le premier numéro des *Temps modernes* (1er octobre 1945), Jean-Paul Sartre s'interroge sur « la fin de la guerre » qui laisse « l'homme nu, sans illusion », « ayant enfin compris qu'il n'a plus à compter que sur lui ». Car « il fallait bien qu'un jour l'humanité fût mise en possession de sa mort […] Nous voilà revenus à l'An Mil, chaque matin nous serons à la veille de la fin des temps […] Après la

mort de Dieu, voici qu'on annonce la mort de l'homme […] La communauté qui s'est faite gardienne de la bombe atomique est au-dessus du règne naturel, car elle est responsable de sa vie et de sa mort ». Deux conclusions en découlent : « il n'y a plus d'*espèce humaine* » et notre « liberté est plus pure », puisque, « si l'humanité continue de vivre », c'est « parce qu'elle aura décidé de prolonger sa vie[5] ». La bombe nous fait définitivement sortir du règne naturel. Avec elle, arrive à son terme le processus de séparation entre le temps de la Nature et celui des hommes. Cette réflexion s'accorde avec la tonalité de son éditorial dans ce même numéro : nous écrivons pour aujourd'hui, pour nos contemporains, chargés de cette responsabilité qui est aussi liberté. « Nous ne voulons pas regarder le monde avec des yeux futurs[6]. »

La position d'Emmanuel Mounier, le fondateur de la revue *Esprit*, apporte un éclairage supplémentaire et différent, mais en partie seulement. Dans une série de conférences, prononcées entre 1946 et 1948 et réunies sous le titre *La petite peur du XX^e siècle*, il invite, en chrétien qui sait de quoi il parle, à ne pas confondre apocalypse et catastrophe. Sur ce point de doctrine, il est d'accord avec Léon Bloy, mais il n'en tire, bien sûr, pas les mêmes conséquences. Invoquer, en effet, l'apocalypse à propos de la bombe relève, pour lui, d'un « nihilisme de désarroi ». L'apocalypse est « sur les rangs, écrit-il, pour nous détourner d'entreprendre les mesures de salut public : la mauvaise conscience fait donner l'apocalypse[7] ». Alors qu'il convient de voir dans la minute de l'explosion le moment où « l'homme sortait de sa minorité. Il devenait vraiment dans les limites de sa portée, le maître de la création[8] ». Pour Mounier, comme pour Sartre, s'achève le mouvement que les Lumières avaient entamé : la sortie de la minorité, reprise directe de la fameuse formule de Kant dans *Qu'est-ce que les Lumières ?*, en atteste. Mais cette maîtrise nouvelle ne va pas

sans une responsabilité, elle aussi inédite. Jusqu'alors l'humanité était condamnée à un avenir, elle en est maintenant maîtresse.

Dans une conférence prononcée en 1956, le philosophe Karl Jaspers s'interroge également sur la bombe atomique et l'avenir de l'homme. Devant la gravité de la menace qui pèse sur l'humanité, il estime que « l'heure n'est pas au sommeil » et que, « sans une conversion, la vie de l'homme est perdue ». S'il recourt à un vocabulaire à teneur religieuse, il ne va nullement vers des considérations apocalyptiques. Pour deux motifs : parce que la situation actuelle a été créée par la technique et parce que « la raison nous apprend qu'il n'est pas courageux de prononcer des jugements sur la fin et la ruine inévitables[9] ». Il ne veut pas, lui non plus, « faire donner l'apocalypse ».

Dans *L'obsolescence de l'homme,* publié à Munich, également en 1956, Günther Anders, philosophe lui aussi, mobilise, au contraire, l'apocalypse, mais en aucun cas par absence de courage. Convoquer l'apocalypse est une manière de réfléchir sur la transformation de l'expérience du temps qu'elle induit. Elle fait de l'humanité des « morts en sursis », puisqu'elle impose la perspective d'une fin des temps. Là où Mounier nous voyait devenus les « maîtres de la création », sortant de notre « minorité », il parle de « seigneurs de l'Apocalypse », dans la mesure où nous possédons la puissance de « nous entre-détruire[10] ». Nous sommes désormais les premiers « à être mortels en tant que groupe et non en tant qu'individus ». Ce que disait Sartre. Du point de vue du temps, on peut passer de l'ancienne formule « ce qui a été sera » (celle de l'Ecclésiaste), ou simplement « ce qui a été a été » (l'irréversibilité de l'advenu), à « rien n'a été », puisque, en cas de guerre nucléaire, rien ne subsisterait[11].

Ces seigneurs, Anders les qualifie, en outre, d'« aveugles ». Pour deux raisons complémentaires. La première, la plus générale, est la

croyance au progrès. Elle nous empêche de voir l'apocalypse, puisqu'elle a effacé l'idée de la fin et, en particulier, de notre fin, alors que « le devoir d'angoisse devrait être notre lot[12] ». Il donne comme exemple d'effacement la mort devenue « introuvable » aux États-Unis où a cours l'euphémisme « *change of residence* ». La seconde raison, plus précise, vient du décalage entre « l'homme et le monde qu'il a produit », soit notre incapacité à changer au même rythme que nos propres productions et à « rattraper les instruments qui ont pris de l'avance sur nous ». Le progrès va trop vite — l'accélération toujours — et le « corps humain » reste à la traîne. Il nomme cette désynchronisation chaque jour croissante le « décalage prométhéen[13] ».

La croyance au progrès a encore un autre effet. Elle transforme le rapport à l'avenir. Anders observe, en effet, que le progrès a pris désormais la forme du « projet ». Il pense aux économies planifiées des pays de l'Est. À l'Ouest, le plan n'a-t-il pas été déclaré « une ardente obligation » par le général de Gaulle ? L'avenir y est devenu une « sorte d'espace » à l'intérieur duquel les objectifs du plan sont réalisés (ou pas, mais c'est une autre question). L'avenir ne « vient » plus à nous ; « c'est nous qui le faisons ». S'ensuit un rétrécissement de l'avenir : « après-demain n'est déjà plus de l'avenir[14] ». En découle aussi la possibilité de son interruption, soit alors l'absence d'avenir. Qui peut intervenir demain, après-demain ou à la « septième génération », « à cause de ce que nous faisons aujourd'hui ». « Puisque les effets de ce que nous faisons aujourd'hui *persistent*, nous avons déjà atteint aujourd'hui cet avenir — ce qui signifie, pragmatiquement parlant, qu'il est déjà *présent*[15]. »

De ce constat, fort peu partagé à l'époque, Anders tire une conséquence pratique. Il nous faut changer notre relation avec le temps, en faisant nôtre un « horizon temporel élargi ». Il nous faut,

dit-il, « nous emparer des événements à venir les plus éloignés de nous pour les synchroniser, dans la mesure où ils se produisent en réalité maintenant, avec notre unique point d'insertion dans le temps : à savoir l'instant présent. C'est bien maintenant qu'ils se produisent puisqu'ils dépendent de notre présent ; et c'est en tant qu'ils se produisent maintenant qu'ils nous intéressent, parce que c'est maintenant que nous les préparons à travers ce que nous faisons[16] ». C'est de ce décalage inédit qu'il faut prendre conscience pour commencer à le réduire.

D'où la conclusion : « L'avenir ne doit plus désormais se tenir *devant nous*, nous devons le capturer, il doit être *chez nous*, devenir notre présent. » Et d'ajouter : « Ce n'est pas un petit apprentissage, espérons qu'il nous restera assez de temps pour l'engager et le mener à bien[17]. » Il s'agit d'apprendre à maîtriser, « capturer », dit Anders, ce *chronos* à venir : à l'aide d'un nouveau filet. Si nous remplaçons bombe atomique par réchauffement climatique, il est clair que la proposition d'horizon temporel élargi d'Anders fournit ou aurait pu fournir une piste pour appréhender les effets sur le rapport au temps de l'irréversibilité à laquelle nous sommes aujourd'hui confrontés. Avec la bombe atomique, l'apprentissage était probablement plus facile, dans la mesure où il ne pouvait être mis en doute que la bombe était du début à la fin notre œuvre. Elle s'inscrivait dans le temps du monde, le temps humain : le temps *chronos* de la guerre puis de la guerre froide, et des rapides progrès technologiques. On était alors peu attentifs aux effets à long terme de l'irradiation et, moins encore, aux problèmes des déchets nucléaires, si aigus aujourd'hui. L'énergie nucléaire était appelée à être l'énergie de demain : abondante et peu coûteuse. Il fallait l'orienter vers « l'amélioration du sort des hommes », pour reprendre les mots de Langevin. Dans les années suivantes, la France gaullienne va jouer à fond la carte d'une marche

rapide vers le futur grâce à son programme nucléaire (militaire et civil).

Le basculement des années 1970

Mais, dans les années 1970, un basculement s'opère : le temps d'Auschwitz prend le pas, si j'ose dire, sur celui de Nuremberg, tandis que l'énergie nucléaire suscite oppositions et contestations. Ainsi le philosophe Michel Serres lie explicitement Hiroshima et les camps d'extermination. « Aux camps d'extermination, écrit-il, répondent Nagasaki et Hiroshima, qui ont tout autant déchiré l'histoire et les consciences et, dans les deux cas, de manière radicale, en attaquant les racines même de l'humanité : non seulement le temps de l'histoire mais celui de l'hominisation[18]. » Il élargit ainsi l'horizon temporel, en débordant le seul temps « déchiré » de l'histoire pour faire intervenir celui de l'hominisation ébranlé jusque dans ses racines. Proche sur le fond d'Anders et de ses « seigneurs de l'Apocalypse », il questionne de façon plus précise la science et « l'optimisme scientiste ». « Nous savons désormais ce que maîtriser la nature signifie : produire des machines équivalentes à elle, adégaliser le naturel et l'artificiel. » Nous produisons des objets qu'il appelle « objets-monde », aux dimensions du monde. Si bien que « le temps ne se définit plus sur les épisodes successifs du jeu, sur les promesses et sur les risques des parties à recommencer, mais sur l'attente noire du seul coup désormais possible. Le temps n'a plus de chemin, ni de définition : il n'a plus qu'une fin et qu'un terme. Notre histoire est un inchoatif suspendu[19] ». Ainsi, venue du « côté d'Hiroshima », se fait aussi jour la conscience d'un temps plus ou moins à l'arrêt et d'une histoire, non pas finie, mais suspendue.

De plus, un certain nombre de scientifiques commencent à prendre en compte les changements que provoquerait dans l'atmosphère une guerre nucléaire totale, soit les risques d'hiver nucléaire, selon le scénario présenté par Paul Crutzen et John Birks en 1982[20]. Toutes ces observations amènent à sortir du seul temps *chronos* des hommes, du court temps de l'histoire moderne et à rencontrer, à nouveau, celui de la Nature ou, mieux, de la planète Terre. Dans cette nouvelle configuration, l'avenir, qui ne se laisse plus saisir dans le temps progressif de l'histoire, devient « calculable sur la base de modèles théoriques et de diagrammes montrant l'accroissement exponentiel d'acteurs physico-chimiques, tels la température, le dioxyde de carbone, l'azote[21], etc. ». Venues d'horizons divers, ces réflexions (pour me limiter à ces trois exemples) partagent un même diagnostic, une même inquiétude et font le constat que le temps *chronos* moderne a failli : il n'a plus de chemin ni de définition, pour reprendre les mots de Serres. Comment faire effectivement l'apprentissage d'un horizon temporel élargi, comme le voudrait Anders ? Ce qui ne serait rien d'autre que formuler un concept de *Chronos* renouvelé, faisant droit à d'autres clivages, alors même que ni les technologies qui galopent toujours plus vite ni les États, engagés dans la compétition de la guerre froide, n'en ont besoin ou ne veulent en entendre parler. Le régime moderne d'historicité et son futurisme restent, en effet, officiellement en charge, et l'accélération, qui en est le principal agent, en est la maîtresse. Et, pourtant, de façon à première vue paradoxale, les dernières décennies du XX^{e} siècle vont être, en Europe particulièrement, celles d'un temps suspendu, d'un *Chronos* qu'on peut dire destitué ou relégué : un temps où le présent tend à prendre toute la place. Le moment du présentisme.

CHRONOS DESTITUÉ, RELÉGUÉ : LE PRÉSENTISME

Un texte annonce et énonce avec une force singulière cette destitution du temps moderne. Plus radicale que *La nausée* ou que *L'étranger*, *En attendant Godot*, la pièce de Samuel Beckett, jouée en 1953, témoigne de la déréliction d'un temps sans passé ni avenir, irrémédiablement présent. Pour Vladimir et Estragon, les deux « héros », le temps, en effet, ne passe pas, « le temps s'est arrêté », et leur inquiétude est de trouver le moyen de le faire passer, d'inventer des passe-temps. D'où viennent-ils exactement ? Pourquoi sont-ils là et en cet état lamentable ? Nous ne le saurons pas. Pour eux, les jours passent et ne passent pas : est-ce la nuit qui arrive ou le jour qui se lève ? Leur désorientation est complète : dans le temps, mais aussi dans l'espace. Sont-ils au même endroit que la veille, était-ce d'ailleurs hier, est-ce même vraiment le soir ?

L'acte II de la pièce semble répéter l'acte I, sauf que Beckett a consigné comme indication de régie tout à fait précise : « lendemain, même heure, même endroit », alors même que l'arbre est donné par lui comme sans feuilles au premier acte et avec, au second : incohérence de plus. Ils veulent tour à tour partir, mais ne bougent pas. Comme s'ils débarquaient tout juste d'une longue traversée, ils ont du mal à tenir sur leurs jambes. Ils se reprochent mutuellement d'oublier, mais le seul oubli qu'ils ne peuvent se permettre est celui de l'attente de Godot, qui leur fait dire par un jeune garçon qu'il viendra demain. S'agirait-il d'un rêve ou d'un cauchemar ? Sont-ils les derniers survivants d'un désastre récent ? Presque pour se donner un projet, à plusieurs reprises ils songent à se pendre, mais y renoncent (au moins provisoirement) :

VLADIMIR : On se pendra demain. (Un temps.) À moins que Godot ne vienne.

ESTRAGON : Et s'il vient ?

VLADIMIR : Nous serons sauvés[22].

À un moment de leurs échanges, sont soudain évoquées :

Toutes les voix mortes.
Elles murmurent […]
Ça fait comme un bruit de plumes.
De feuilles.
De cendres
De feuilles[23].

Et encore :

D'où viennent tous ces cadavres ? » demande Vladimir.
Ces ossements.
Un charnier, un charnier.
Il n'y a qu'à ne pas regarder[24].

Oui, de qui ces murmures ? D'où viennent ces voix mortes, ces cendres, ces cadavres ? Il est difficile de ne pas entendre les voix de celles et ceux qui, il y a peu, ont été assassinés, brûlés, exterminés.

Un nouveau présentisme

Dans l'après-coup d'Auschwitz et d'Hiroshima ont ainsi cheminé des remises en cause du régime moderne, qui ont rendu possible une destitution ou une relégation de *Chronos* qu'on pourrait dire d'ordre éthique : un arrêt du temps, comme un arrêt sur image. Dans le domaine des sciences sociales et humaines, ce retrait se traduit par l'abandon de l'évolutionnisme et la critique des grands

fonctionnalismes, foncièrement futuristes. Peu sensible à l'événement, comme il l'écrit, Fernand Braudel, qui a passé cinq années dans un camp de prisonniers de guerre, se tourne de plus en plus vers la longue durée et une histoire structurale. Bientôt, on risquera même l'oxymore d'histoire immobile. De retour des États-Unis, où il a trouvé refuge, Claude Lévi-Strauss déploie son anthropologie structurale qui va dominer les années 1960. La synchronie prime sur la diachronie. La langue, l'inconscient, les systèmes attirent les chercheurs, tandis que le sujet s'efface. Bientôt, Michel Foucault annonce la mort de l'homme et, s'il reconnaît une pertinence à l'étiquette structuraliste, c'est seulement de réunir des gens qui, tout en menant des travaux très différents, ont pour « point commun » d'essayer de « mettre un terme » à une philosophie fondée sur « l'affirmation du primat du sujet[25] ». La tâche du philosophe, écrira-t-il bientôt, est de « diagnostiquer le présent[26] ».

La manifestation la plus frappante de cette conjoncture est précisément la montée du présent : un présentisme nouveau, dans la mesure où il diffère fortement de celui qui a lancé et orienté cette enquête sur *Chronos* et ses avatars entre *Kairos* et *Krisis*. Quel est-il, en effet, ou quelle en est la texture ? La première définition qu'on en peut donner est négative. Il entre en scène ou monte en gamme à partir du moment où le futur perd justement son statut de catégorie rectrice que lui avait attribué le temps moderne. Il est donc d'abord par défaut : il nomme un retrait. Aussi longtemps que le futur occupe le premier rôle, il éclaire le présent et le passé, et, porté par le Progrès, il invite, oblige le plus souvent à marcher de plus en plus vite vers un avenir gros de promesses, qu'il se soit nommé « le rêve américain », « le paradis socialiste », « le miracle allemand », « les Trente Glorieuses ». Accélérer, moderniser, développer, dépasser, rattraper ont été ses maîtres-mots. Le futurisme régnait, même si ce

ne fut jamais sans partage, sans contestations et sans chutes. Entre 1850 et 1960 (pour prendre des chiffres ronds), il a tendu à dominer le monde de gré ou de force et à régler aussi ce qu'il fallait entendre par politique.

Mais, après deux guerres mondiales et quelques révolutions plus tard, alors que les promesses les plus radieuses ont viré au cauchemar, croire que progrès scientifiques, technologiques et progrès de l'humanité marchaient de pair était devenu impossible. S'est alors ouverte, mais guère avant le début des années 1970, ce qu'on a vite désigné comme une crise de futur, soit un futur perçu comme se fermant, alors que, en contrepartie (comme si *Chronos* aussi avait horreur du vide), le présent prenait une place de plus en plus grande. Cette transformation concerne d'abord le monde occidental. Il est sûr que l'Inde d'après l'indépendance, la Chine maoïste, les nouveaux pays africains, une partie du monde arabe croient alors, veulent croire au futurisme du régime moderne d'historicité et à ses vertus en matière de développement. Ils font tout pour qu'entre leur espace d'expérience et l'horizon d'attente la distance se creuse, et ce rapidement. Ce sont les décennies des marches qu'on veut rapides vers le développement.

« Quand le passé n'éclaire plus l'avenir, l'esprit marche dans les ténèbres », avait diagnostiqué Tocqueville, pour rendre son présent, sinon déductible, du moins intelligible. Il entérinait ainsi la fin de l'ancien régime d'historicité, tout en donnant du même mouvement la formule du régime moderne, à savoir, quand le futur éclaire le passé (et le présent), l'esprit ne marche plus dans les ténèbres. Ce fut la course rapide, vibrante, violente du temps moderne. Mais, si la croyance au Progrès se lézarde ou disparaît, si le futur n'éclaire plus le passé (et le présent), à nouveau, l'esprit marche dans les ténèbres. Le régime moderne perd sa prise et *Chronos* entre en crise. Le futur se

ferme et le passé s'obscurcit. Le premier « choc pétrolier » de 1973 et ses suites sur les économies occidentales ont été l'occasion, en grandeur réelle, d'une prise de conscience inquiète. Le mode de vie occidental pouvait être remis en cause par une décision des pays producteurs de pétrole. Pour la première fois, une décision de portée mondiale échappait à l'Occident. L'idole de la croissance vacillait. Le PIB pouvait donc reculer.

Dans les années suivantes, le présent devient à la mode et, très vite, une injonction : il faut non seulement être de son temps, mais travailler et vivre au présent. Le mot « présent » est valorisé. Ne jamais être en repos, être flexible, mobile, répondre à la demande, innover sans relâche sont ses mots d'ordre. C'est la phase conquérante du présentisme. Bien vite, les nouvelles technologies de l'information ont porté, diffusé, démultiplié les possibilités d'exploiter ce qu'on nommait le « temps réel », soit l'instantanéité et la simultanéité. La globalisation, qui se met en marche en ces mêmes années et qui se traduit par l'émergence de nouveaux marchés et de nouveaux acteurs économiques, privilégie le court terme, d'autant plus qu'elle est portée par un capitalisme de plus en plus financier qui attend des retours sur investissements de plus en plus rapides.

« L'histoire du capitalisme après les années 1970, explique le sociologue de l'économie Wolfgang Streeck, est véritablement une histoire d'évasion : le capital s'évada de la régulation sociale qui lui avait été imposée après 1945, mais qu'il n'avait lui-même jamais voulue[27]. » Tout ce qui limitait le marché et la concurrence devait donc être éliminé, tandis que s'accentuait la financiarisation de l'économie. Fernand Braudel rappelait que, s'il y a une unité du capitalisme depuis l'Italie du XIII^e^ siècle jusqu'à l'Occident contemporain, il faut la situer dans sa plasticité à toute épreuve. Il va toujours là où il y a le plus de profit à faire. Mais le capitalisme

financier actuel exige les plus hauts profits (quasiment) immédiatement. Depuis les années 1970, la trajectoire du capitalisme fut, selon Streeck, la suivante : elle se ramène, « pour désamorcer des conflits sociaux potentiellement déstabilisateurs », à « l'achat de temps à l'aide d'argent », de façon à différer ou « étirer » la crise : d'abord par « l'inflation », par « l'endettement étatique » ensuite, à travers « le développement des marchés du crédit privé », et enfin — aujourd'hui — à travers « l'achat des dettes étatiques et des dettes bancaires par les banques centrales[28] ». Acheter ainsi du temps *chronos* revient à étirer le présent, en espérant qu'il durera le plus longtemps possible. Pourvu que ça dure !

Paradoxalement, en effet, alors que, d'un côté, le présent tend presque à s'abolir dans l'instant, il ne cesse, de l'autre, de s'étendre tant en direction du passé que de l'avenir jusqu'à se muer en une sorte de présent perpétuel. Dans cette extension du domaine du présent, l'allongement de l'espérance de vie et l'entrée des sociétés occidentales dans le vieillissement jouent bien évidemment un rôle. Rester jeune devient un impératif et les multiples façons d'y « parvenir » un marché porteur. Omniprésent, le présent cannibalise les catégories du passé et du futur : il fabrique quotidiennement d'abord puis, à chaque instant et en continu, le passé et le futur, dont il a besoin. On est allé du Journal télévisé de 20 heures aux chaînes d'information en continu et à Facebook et Twitter. Un peu partout, la publicité n'a pas manqué de claironner que le futur commençait « Demain » ou, mieux encore, « Maintenant ». En 2012, lors des élections présidentielles françaises, le « changement » ne fut-il pas annoncé pour « Maintenant » par le candidat François Hollande ? Présentiste en diable, ce slogan de campagne ne tarda pas à se retourner contre son promoteur, sitôt élu.

Mots et lieux du présentisme

ACCÉLÉRATION / URGENCE

Prêter attention aux mots du présentisme permet de mesurer l'emprise sur le quotidien de nos sociétés de ce temps *chronos* qui, valorisant le maintenant, récuse la durée. Si l'accélération est, ainsi que l'a montré Koselleck, un trait constitutif du temps moderne, elle semble accélérer encore et s'imposer comme le propre de ce moment présentiste que le sociologue Hartmut Rosa nomme « modernité tardive ». En étudiant nos sociétés sous l'angle de l'accélération sociale, il s'emploie à formuler une théorie critique de l'accélération. Pour lui, au-delà d'un certain seuil, l'accélération se retourne en quelque sorte contre elle-même : « L'accélération sociale, présente de manière constitutive dans la modernité, franchit, dans la modernité tardive, un point critique au-delà duquel il est impossible de maintenir l'ambition de préserver la synchronisation et l'intégration sociales[29]. » Quels en sont les traits principaux ? Des cycles de la consommation de plus en plus courts, une obsolescence de plus en plus rapide de tout, des retours sur investissements sans délais, une valorisation de l'instantanéité et de la simultanéité. Avec les ordinateurs prenant des décisions en nanosecondes, on est à la limite de la suppression du temps. L'accélération règne, mais à la différence de celle qui était portée par le régime moderne d'historicité, et donc futuriste, l'accélération présentiste trouve, à la limite, sa propre finalité en elle-même. Sous sa loi d'airain, nous sommes comme le hamster qui fait tourner de plus en plus vite la roue de sa cage, mais sans bouger d'un pouce. Si bien que l'émancipation, qui était l'horizon de la première accélération se retourne, selon Rosa, en aliénation et même en autoaliénation, puisque chacun est sommé de suivre le rythme de l'accélération. D'où l'anxiété de n'y pas réussir.

L'accélération va de pair avec l'innovation qui est un des grands mots du moment. Il faut innover, c'est-à-dire innover sans cesse et, à la limite, innover pour innover. Il faut être le premier à proposer tel objet ou tel service, ensuite on créera la demande. Au temps plus long de l'invention a succédé la course à l'innovation. Pour les pouvoirs publics, l'aide à l'innovation est devenue une « ardente obligation », comme l'était le plan autrefois. À l'innovation répond l'obsolescence, voire l'obsolescence programmée, faute de quoi la mécanique de l'innovation risquerait de se gripper. À la recherche fondamentale, trop lente, trop lourde, trop incertaine, on tend à préférer la recherche et développement, la recherche sur projets et les appels d'offres, dont les horizons temporels sont plus rapprochés. Ces pratiques vont toutes dans le sens d'un recentrement en direction du présent.

L'accélération de l'accélération s'accompagne d'une montée de l'urgence, qui est un des mots clés du présentisme. Contraction du temps *chronos*, l'urgence est partout et dispense de donner toute autre explication ou justification : « il y a urgence ». Au point qu'elle est devenue un « fait social total », touchant tous les secteurs de la société[30]. « Urgent » ne suffisant d'ailleurs plus, on a dû mettre en circulation des superlatifs : « très urgent », « urgentissime », etc. On ne cesse de réclamer des plans d'urgence ou de s'indigner de leurs retards. De manière de plus en plus aiguë se trouve posée la question de ces urgences par excellence que sont les Urgences médicales. En France, le SAMU (Service d'aide médicale urgente) a été créé en 1972. Aujourd'hui, les Urgences sont victimes de leur nom même, alors que, sous l'afflux des patients de toutes sortes, les temps d'attente ne cessent d'augmenter. Peuvent-elles être en même temps des sortes de dispensaires (on va aux urgences) et des services spécialisés (on est amené aux urgences) ? L'impératif social de

l'urgence a son envers ou ses pathologies : la dépression qui ne laisse à l'individu qu'un « présent léthargique sans passé ni avenir » et, de plus en plus, le *burn-out*, l'épuisement[31].

Sur le proche horizon de l'urgence, surgit la catastrophe. Elle est, sans nul doute, un mot fréquent du présentisme. Alors que l'histoire de la seconde moitié du XX^e^ siècle avait voulu prendre ses distances par rapport à l'événement, le régime présentiste a ramené l'événement au point même de ne plus connaître que lui. Tout est événement et l'événementiel est partout. Toute institution, toute entreprise, toute organisation doit produire de l'événement : toujours plus et toujours plus vite. La catastrophe vient prendre place dans ce cadre : elle survient, elle advient, elle est un événement inattendu et, bien sûr, négatif, mais la façon d'en parler et d'y faire face relève du registre de l'événement. Et, tout comme pour l'événement, une catastrophe chasse l'autre.

De l'urgence, l'historien Alphonse Dupront disait justement qu'elle était « une eschatologie à rebours », dans la mesure où l'immédiat tient lieu d'*eschaton*, où, dit autrement, il n'est d'autre perspective que celle de l'instant. Si bien qu'on pourrait voir dans l'urgence une forme de *kairos* propre au régime présentiste contemporain. Dans le temps resserré, contracté de l'urgence, la décision à prendre, le geste à faire arrivent presque déjà trop tard. En tout cas, il n'y a plus une seconde à perdre. Il ne s'agit ni de donner du temps au temps, en guettant le moment propice (la forme grecque du *kairos*), ni d'entrer par une conversion dans le présent du *kairos* christique, non, car à une première urgence en succédera une autre, puis une autre, avec, chaque fois, le risque d'avoir un temps de retard, d'être pris de court, d'être dépassé. S'installe alors une tyrannie de l'urgence, qui a pour horizon la catastrophe (annoncée).

UNE POLITIQUE PRÉSENTISTE

En régime présentiste, la politique tend à se réduire à une politique présentiste, dépendante de, voire soumise à l'urgence et au flux changeant des émotions. En son acception moderne, la politique avait partie liée avec le régime moderne d'historicité. Qu'elle l'accompagnât ou s'y opposât, qu'elle fût progressiste ou réactionnaire. Dans le second cas, aspirant à un retour en arrière, elle était passéiste, alors que, dans le premier, elle était résolument futuriste, croyait au progrès, aux avancées de la démocratie, à l'émancipation, au progrès de l'humanité. Les grands discours de Jean Jaurès sur l'école, entre bien d'autres, en sont emblématiques. Par définition et par position, l'homme politique avait, en effet, une vision, et invitait, voire forçait à aller de l'avant au plus vite vers un avenir, sinon radieux, du moins meilleur. Aujourd'hui, nous reprochons à des politiques qui n'en peuvent mais, de ne pas avoir de vision. Mais dès lors que le futur ne les éclaire plus, ils marchent à l'aveuglette ou piétinent. Ils ne font d'ailleurs que suivre leurs concitoyens qui n'en ont pas plus. Se vérifie le « théorème » de Tocqueville.

Aussi les responsables politiques sont dans la gouvernance, la communication et la réaction. Ils sont immédiatement jugés sur leur rapidité à réagir à un événement et, notamment, à se montrer sur les lieux d'une catastrophe. Plus encore que la réaction elle-même, compte le temps mis à réagir. Le temps politique usuel est constitué de plusieurs strates, chacune avec son rythme et sa durée. Il y a le temps impérieux des échéances électorales, celui, connu depuis la nuit des temps, qui consiste à « gagner du temps » (en remettant une décision à plus tard), celui, le dernier venu et pas le moins exigeant, de la communication politique. Cette dernière est directement aux prises avec et en prise sur le présent immédiat. Par elle, présentisme

et politique entrent en contact, avec le risque de voir la politique aspirée par le présentisme.

Nos déjà vieilles démocraties représentatives découvrent qu'elles ne savent pas trop comment ajuster les modes et les rythmes de la prise de décision à ces tyrannies concurrentes et concomitantes — celle de l'instant, mais aussi celle d'un futur déjà quasiment joué (aujourd'hui, l'urgence climatique), et, souvent, celle d'un passé traumatique ou criminel —, et cela sans risquer de compromettre ce qui, justement, en a fait peu à peu des démocraties. La démocratie peut-elle être instantanée et opérer en direct ? Que faire, face à l'immédiateté du *mail* et, maintenant, des réseaux sociaux ? Que faire, quand la politique semble se réduire aux *Tweet* qui, à chaque instant, surgissent, sont repris, se contredisent et s'annihilent ? On passe alors de la politique exercée en régime présentiste à une politique résolument (et pauvrement) présentiste, où les incessants sondages par Internet, le recours aux *big data* et aux algorithmes, les éléments de langage et les effets d'annonces dictent ce qu'il faut dire et à qui, jour après jour, voire d'une heure à l'autre. Depuis peu, les réseaux sociaux sur lesquels tout circule instantanément (des images, des mots d'ordre, des insultes, tout comme des *fake news* conscientes et organisées) ont encore renforcé la puissance du présentisme, dans la mesure où l'émotion et le « moi je » tendent à devenir un des principaux ressorts d'une information instantanée, non médiée, se réclamant toujours plus d'une exigence asymptotique de transparence complète.

MAINTENANT

Révolution, émancipation, réforme, voilà trois mots qui, assurément, ne relèvent pas du présentisme. Tout au contraire. La question est donc de savoir ce que le présentisme fait de ces trois

mots qui ont pesé si lourd dans l'histoire moderne. La révolution, dont nous avons vu qu'elle était, pour une part, l'inscription dans le temps *chronos* du *Kairos* christique, a été une figure centrale du régime moderne d'historicité et des luttes politiques. Soit elle était portée par le temps lui-même (les transformations des forces productives devaient l'amener), soit il fallait l'accélérer, comme Robespierre le voulait et comme Lénine s'y employa. Mais, dès lors que le futur perd de son évidence, la lumière de la révolution s'affaiblit aussi. Mai 1968, qui fut à la fois futuriste et déjà présentiste, en marque les derniers éclats à l'Ouest. Les manifestants se réclamaient encore du futurisme de la révolution, mais n'entendaient pas sacrifier leur présent pour un hypothétique futur. Les slogans mi-ludiques mi-sérieux, « Tout, tout de suite » ou « Sous les pavés, la plage », l'annonçaient.

Aujourd'hui, une partie au moins de ce qu'on nomme l'ultra gauche ou la gauche radicale revendique explicitement le présent, et seulement le présent. Ainsi une publication récente du ou des auteurs anonymes, qui se nomment le Comité invisible, s'intitule significativement *Maintenant*. Prenant l'exact contre-pied du futurisme des mouvements révolutionnaires ou simplement progressistes, ils posent comme une évidence qu'« un esprit qui pense en termes d'avenir est incapable d'agir dans le présent[32] ». Davantage encore, l'espoir est à proscrire, car « cette très légère mais constante *impulsion vers demain* qui nous est communiquée de jour en jour, est le meilleur agent du maintien de l'ordre ». Pour eux, aucune réforme ne saurait donc être porteuse de la moindre espérance. Ce qui confirme *a contrario* le lien étroit entre la réforme et le régime moderne d'historicité. Le passé peut-il être alors une ressource ? Pas vraiment : « s'il peut exercer une action sur le maintenant, c'est parce qu'il n'a jamais été lui-même qu'un maintenant ». On ne saurait donc

parler de leçon du passé. Conclusion logique : « Il n'y a jamais eu, il n'y a et il n'y aura jamais que du maintenant[33]. » On saute d'un maintenant à un autre, c'est tout.

Viennent ensuite une série de formules qui précisent ce maintenant et les enjeux dont il est porteur. D'abord et avant tout, il est le lieu de la « décision[34] ». Mais il est aussi « le lieu de la présence » à soi et aux autres, car sa forme la plus manifeste ou la plus « incandescente » est l'émeute[35]. « On ne sort jamais indemne de sa première émeute », écrivent les auteurs ; elle est « désirable comme moment de vérité », car, à travers elle, « le réel est enfin lisible[36] ». Toutes ces formules, qui ne se refusent pas à un certain lyrisme, vont au-delà d'un simple éloge de l'émeute : elles lui confèrent une *aura* particulière. Avec l'émeute et par elle, s'ouvre, en effet, un temps singulier qui a quelque chose à voir avec un temps *kairos*. Car pour les auteurs du Comité invisible et ceux qui les suivent, l'émeute est bien une forme de *kairos*, mais aléatoire, ponctuel et ne devant susciter aucun espoir. Ou, pour le dire autrement, elle est une utopie détemporalisée, qui se joue et se rejoue uniquement dans l'ici et le maintenant. Dans ces conditions, vouloir « instituer » est un piège : seule importe la « destitution ». Il faut s'employer à destituer, entre autres, le président de la République.

L'émancipation est un concept de mouvement. On sort d'un état (d'esclavage) pour aller vers la liberté. Alors que dans son usage politique moderne, elle est complètement liée au régime moderne d'historicité, que devient-elle dès le moment où elle n'est plus portée par un temps progressif ? Elle ne disparaît pas, elle demeure une valeur de la gauche ou, de façon plus vague, pour ceux qui se réclament de l'humanisme. On continue à vouloir la promouvoir, à lutter pour elle, mais on ne voit plus trop le chemin à suivre. Comment conjuguer l'effacement d'un temps processuel et progressif

et un horizon d'émancipation ? Si l'on ne veut pas se payer de mots, il faut ou bien croire encore à un certain progrès du temps ou croire qu'il est possible de le réactiver, ou bien, comme pour la révolution, aller du côté d'une forme d'utopie détemporalisée : quelque chose comme une exigence éthique d'émancipation.

L'École, institution par nature ouverte sur le futur et qui a été fortement porteuse de l'idéal d'émancipation, n'échappe pas à ces remises en cause. Elle garantissait l'autorité du professeur au nom d'une promesse de réussite, différée mais réelle. Aujourd'hui, elle tend à être perçue comme un service où les échanges sont régis par les calculs d'intérêt à court terme. Comme l'indiquent Philippe Meirieu et Marcel Gauchet, « on a les yeux rivés sur l'efficacité immédiate de savoirs instrumentaux acquis au moindre coût[37] ». L'obsession des « compétences » (notion hétéroclite sous laquelle on met des choses fort diverses) relève du productivisme scolaire, tendant à réduire la transmission à une transaction. Plus généralement, si les élèves veulent savoir, ils ne veulent pas apprendre : le progrès technique nous fait croire qu'on peut savoir immédiatement sans apprendre, en faisant, grâce à quelques clics, l'économie du temps de l'apprentissage. Le clic est « chronophage » : il dévore le temps *chronos*.

Reste enfin la réforme, qui nous a accompagnés tout au long de l'enquête. Sa plasticité en a fait un opérateur de temporalisation cardinal, depuis la *reformatio* des premiers siècles jusqu'à la réforme, au sens moderne du terme, en passant par ses usages médiévaux et par la Réforme luthérienne[38]. Au XIX^e^ siècle, elle a été un des grands slogans des progressistes. Plus acceptable que le mot révolution, la réforme offrait l'insigne avantage de se présenter comme une révolution par étapes, ouvrant sur l'émancipation ou menant vers

plus d'émancipation. En luttant pour elle, il était bien clair qu'on marchait vers le futur.

Dans un temps présentiste, la réforme est toujours là, et même d'autant plus là qu'elle devient un simple synonyme d'ajustement, d'adaptation (qui n'a déjà que trop tardé) à la situation. Elle est ce qui fait sauter les obstacles, ce qui doit rendre les circuits plus fluides, les systèmes plus efficaces, etc. Il n'y a donc plus ni le regard en arrière, ni le regard vers l'avant que portait l'ancienne *reformatio*. Prise aussi dans l'accélération et l'urgence, la réforme appelle la réforme, parfois avant même que la précédente n'ait été complètement mise en œuvre. Il faut réformer, se justifie-t-on, avant qu'il ne soit trop tard. L'urgence est là. Dans ces conditions, il n'est pas étonnant qu'elle soit immédiatement comprise par les personnes concernées comme une « régression » et une menace sur les « acquis ». Deux exemples suffiront. L'Éducation nationale est, en France, un haut lieu de la réforme incessante, car elle est confrontée en permanence à des conflits de temporalité irréductibles. Arbitrer entre l'urgence (le dernier incident en date), la « nécessaire adaptation » des programmes, la préparation au monde d'aujourd'hui, voire de demain (dont on ignore ce qu'il sera) et le temps long de la formation des élèves relève de la mission impossible. Un autre cas d'école est le chantier, ouvert depuis longtemps, du système des retraites qui a été un des grands acquis de l'État-providence. Dès lors qu'ont été à peu près épuisées les ressources de la réforme-ajustement, comment convaincre tous les intéressés et, surtout, les futurs intéressés qu'il faut raisonner à trente ans au moins, alors même que, au-delà des données démographiques, nul ne voit ce que seront, à cette échéance, le marché du travail ou même l'espérance de vie, sans parler de l'état des rapports internationaux ? À quoi il

faudrait encore ajouter les incertitudes liées au réchauffement climatique.

D'une manière générale, demeure encore juste cette remarque d'Alphonse Dupront : « Nous en sommes réduits à asphyxier de plus en plus chaque jour la vertu humaine du mot de réforme, qui fut jadis au long siècle du Moyen Âge une grande espérance[39]. » Et bien au-delà du Moyen Âge, nous l'avons vu. Mais à l'espérance ont succédé aujourd'hui la défiance et l'anxiété, que d'aucuns se chargent de nourrir et d'amplifier.

PRÉSERVATION, PRÉCAUTION, PRÉVENTION

Ces trois mots ont pris une place qui est allée croissant depuis les années 1970 dans l'espace public mais aussi dans notre quotidien. Ils traduisent un net changement de notre rapport au futur. La préservation s'est introduite d'abord par le biais de l'environnement. En 1972, la première Conférence mondiale sur l'environnement, qui se tient à Stockholm sous l'égide des Nations unies, pose que sa préservation est un « devoir ». La même année, l'Assemblée générale de l'UNESCO adopte la Convention pour « la protection du patrimoine mondial culturel et naturel[40] ». De la même transformation témoigne également le développement très rapide qu'a connu le principe de précaution : jusqu'à se trouver inscrit dans la Constitution française en 2005[41]. Depuis, les débats se sont centrés sur son usage. À trop le brandir, ne risque-t-on pas de le transformer en un simple principe d'abstention, et donc de simple conservation d'un état présent ? La prévention n'est pas nouvelle (elle est au cœur du système des assurances), mais elle a pris, depuis peu, une extension nouvelle en lien avec les thèmes de la sécurité et de la sûreté, devenus un enjeu électoral âprement disputé de par le monde.

En matière pénale, la loi française relative à la rétention de sûreté (25 février 2008) « permet de maintenir un condamné en détention, après exécution de sa peine, pour une durée d'un an, renouvelable indéfiniment, sur le seul critère de sa dangerosité[42] ». On évalue donc, à partir de calculs de probabilités, la « dangerosité » d'une personne et on décide, par exemple, de la maintenir enfermée (même après l'accomplissement de sa peine), en la privant ainsi de la possibilité d'un futur. Ce seul point nous retiendra : considéré comme une menace, le futur est, en somme, empêché ou, au moins suspendu, au nom de l'urgence et au titre de la protection du présent[43]. Plus largement encore, ainsi que l'observe la juriste Mireille Delmas-Marty, certains dangers planétaires « ont des effets potentiellement illimités dans le temps. Selon qu'ils sont liés à la violence interhumaine (terrorisme global) ou à la surpuissance de l'homme sur la nature (dangers écologiques ou biotechnologiques) […], ces dangers conduisent à diverses formes de sécurité anticipée : tantôt c'est l'instant qui se prolonge quand l'urgence devient permanente, tantôt c'est le futur que l'on intègre au droit positif, par des techniques allant de la prévention à la précaution, des générations présentes aux générations futures[44] ». Ce sont autant de décisions, de dispositions, de manières d'être qui renforcent le caractère omniprésent du présent comme horizon indépassable de notre contemporain. Préservation, conservation, précaution, prévention, autant de mots (et de politiques) qui peuvent conduire vers, puis entretenir un présentisme de repli, de fermeture, où seuls les peurs et ceux de plus en plus nombreux qui en jouent trouvent finalement leur compte.

À ce présent oscillant entre le presque tout et le quasi rien, il faut ajouter une dimension : celle de la mémoire. Ce que j'ai appelé le temps d'Auschwitz : ce temps arrêté, ce passé qui ne passait pas, dont le procès d'Adolf Eichmann, en 1961, a signifié la première grande reconnaissance publique et internationale. Puisque, pour la première fois, des survivants étaient appelés à témoigner : à dire ce qu'ils avaient enduré, alors même qu'ils n'avaient, bien évidemment, jamais rencontré directement l'accusé. Débute alors ce qu'Annette Wieviorka a nommé *L'ère du témoin* et qu'on pourrait, aussi bien, désigner comme « l'ère de la victime ». Car c'est bien comme victimes que ces témoins viennent occuper une place grandissante[45]. Comme le déclare une d'entre elles à Daniel Mendelsohn, « on veut oublier, mais on ne doit pas oublier, on ne peut pas oublier[46] ». S'engagent, en effet, ces décennies, bientôt nommées « les années-mémoire » par Pierre Nora. *Shoah*, le film de Claude Lanzmann, sorti en 1985, en témoigne avec une force bouleversante, tandis qu'entre 1984 et 1992, *Les lieux de mémoire* conçus et dirigés par Nora font appel à la mémoire pour récrire l'histoire[47]. Ce sont en ces années que « demande » de mémoire, « devoir » de mémoire, « droit » à la mémoire prennent une place de plus en plus grande dans les espaces publics (médiatiques, judiciaires, culturels) en Europe et dans une large partie du monde.

Bientôt, la mémoire et son *alter ego*, le patrimoine, deviennent deux figures obligées des discours et des agendas politiques. Un peu partout les commémorations se multiplient et sont l'occasion de grandes messes (nationales, patriotiques, chauvines parfois, protestataires aussi…). Des politiques mémorielles se mettent en place débouchant, ici et là, sur des lois mémorielles[48]. Le présentisme ne croit plus en l'histoire, mais il s'en remet à la mémoire, qui est, en

somme, une extension du présent en direction du passé, par évocation, convocation de certains moments du passé (le plus souvent douloureux, cachés, oubliés…) dans le présent. Mais sans ouverture vers le futur, sauf celle que portent les « Jamais plus », qui indiquent d'abord un retour sur un passé dont on proclame la clôture. De fait, les parcours des Musées de la mémoire, dont le nombre s'est multiplié à travers le monde, s'achèvent sur cette injonction morale : ne pas oublier, pour ne pas recommencer. Souvent, comme en Afrique du Sud ou au Chili, ces mémoriaux sont aussi un geste architectural inscrivant dans les paysages l'aboutissement de cette procédure nommée « justice transitionnelle » qui visait, escomptait une remise en marche du temps, en permettant à des victimes de dire ce qu'elles avaient enduré. Ce fut le rôle dévolu aux différentes Commissions Vérité et Justice. Sortir d'un temps bloqué, sans s'en remettre ni à l'oubli ni à l'amnistie, tel est, en effet, l'objectif à la fois moral et politique. Mais quel temps peut être relancé, dès lors que le futurisme du régime moderne n'est plus au rendez-vous ? Comment sortir d'un temps suspendu, d'un présent qui est celui des victimes, alors qu'autour guette et gagne du terrain le présentisme, qui est fait, pour une part, du présent perpétué des victimes et, pour une autre, d'un présentisme conquérant, ou d'un premier moment conquérant du présentisme ?

L'Histoire, en revanche, celle que le XIX^e^ siècle avait élevée au rang de divinité majeure, ouvrait vers le futur et était téléologique (que ses héros fussent la Nation, le Peuple, le Prolétariat[49]). Ce faisant, elle était plutôt du côté des vainqueurs ou de ceux qui, provisoirement vaincus, seraient victorieux demain, alors que la mémoire est devenue l'instrument ou l'arme de ceux qui n'ont pu parler ou qu'on n'a pas entendus, des oubliés (de l'histoire), des minorités, des victimes. Mémoire et présentisme vont donc de pair, ce

qui ne signifie nullement qu'elle se confonde avec lui. Car la mémoire permet d'échapper à un présent, où les repères s'effacent à grande vitesse, sans le quitter pour autant. Faire face à ce passé, qui, comme on l'a dit, ne passe pas (celui des crimes contre l'humanité et des génocides), est donc aussi une des modalités du faire face au présent, puisque ce passé est non seulement encore présent, mais du présent. De l'imprescriptibilité du crime contre l'humanité découle que le criminel demeure, sa vie durant, contemporain de son crime ? Pour lui, justement, le temps ne « passe » pas, ne le doit pas, mais, du même coup, pour nous non plus. Au-delà des criminels nazis, c'est dans cette temporalité juridique de l'imprescriptible qu'ont trouvé une assise juridique les différentes demandes de réparations, en particulier de l'esclavage, dès lors qu'il a été reconnu comme crime contre l'humanité.

LE TOURNANT PRÉSENTISTE DU RELIGIEUX

Le christianisme n'est-il pas un présentisme ? Le début de notre enquête l'a nettement établi. Le présentisme de la fin du XX^e^ siècle ne devrait donc pas le prendre au dépourvu. Sauf que le présentisme contemporain n'est en rien une reprise ou une réactivation du présentisme chrétien. Il n'est, en principe, ni apocalyptique, ni enserré entre *Kairos* et *Krisis,* entre le temps de la fin et la fin des temps, puisqu'il s'absorbe dans l'instant et n'a d'autre horizon que lui-même. Il ne se voit pas comme un temps intermédiaire. De plus, l'Église comme institution s'était chargée de ménager une place, en la contrôlant aussi longtemps que possible, au temps *chronos* et donc à l'histoire. Ce furent tous les compromis, toujours à reprendre, entre le présent apocalyptique et le temps du monde, dont nous avons suivi la marche.

L'Église, qui est la plus vieille institution existante du monde occidental, a un temps à elle en net décalage par rapport au temps moderne qu'elle a longtemps refusé et condamné. À la limite, le présentisme des origines, qui est un article de foi, est demeuré son horizon, même s'il lui a fallu céder du terrain, négocier avec *Chronos* et composer avec le siècle. Mais ce n'est qu'avec Vatican II (1962-1965) et l'*aggiornamento*, lancé par le pape Jean XXIII, qu'elle a cherché à le rejoindre. Or cette Église, qui, non sans susciter des résistances internes, entendait avancer à son propre rythme s'est vite trouvée bousculée par la montée du nouveau présentisme. Elle a dû s'accoutumer à la rapidité du temps médiatique, d'autant plus que les papes ont fait le choix de devenir de grands communicants sur la scène mondiale. Et même des vedettes, avec Jean-Paul II, dont la canonisation très rapide prouve bien que l'accélération a pénétré jusqu'au cœur théologique du Vatican. Désormais, la papauté est soumise aux mêmes demandes en matière de réactivité et de transparence que toute autre institution grande ou petite.

Ce n'est pas tout encore, car l'Église doit faire face à la concurrence des sectes évangéliques, dont la croissance est exponentielle à travers le monde. Or le trait principal qu'elles mettent en avant est la possibilité d'un rapport direct et immédiat avec Dieu[50]. Dans ces congrégations de croyants, nouveaux croyants, ou *born again*, l'émotion prédomine et le présentisme règne. S'ajoute en plus le fait que les évangéliques activent souvent des perspectives apocalyptiques. À la différence de l'Église catholique qui doit composer avec deux mille ans d'institutionnalisation et de compromis avec le temps *chronos*, les sectes évangéliques peuvent passer sans solution de continuité de l'immédiateté du présentisme contemporain à celle du présentisme apocalyptique dans une sorte de *revival* permanent.

Il en va de même du fondamentalisme de Daech qui conjoint le présentisme apocalyptique et le présentisme actuel (technologique), sur fond de rejet du temps moderne occidental : celui des « mécréants » (et anciens colonisateurs). Avant le Prophète, il n'y a rien qu'un passé à faire disparaître (les ruines à dynamiter), et entre le Prophète et eux, il n'y a qu'un présent ouvrant sur l'apocalypse. Leur usage de l'image relève du présentisme le plus délibéré. Daech tue et filme en exploitant l'immédiateté du numérique. « Filmer, enregistrer, montrer, diffuser, mettre en ligne sont devenus, écrit Jean-Louis Comolli, *une même opération*. Le choix d'un cinéma du *choc visuel* est, ajoute-t-il, un trait d'époque, bien au-delà des clips de Daech[51]. »

Si, pour les premiers chrétiens, il n'y a que du présent, ce présent n'est en aucune façon à lui-même son propre horizon. « Oubliant ce qui est derrière, et tendu vers ce qui est devant », ce sont les mots mêmes de Paul pour décrire son rapport au présent, sa manière de le vivre en chrétien. Nous en avons souligné toute l'importance[52]. Il n'y a rien de tel dans la texture du présentisme contemporain, même si, comme nous l'avons vu, des échardes d'un temps *kairos* peuvent y pénétrer (l'émeute, mais aussi des moments musicaux, des rencontres sportives, des funérailles, des grandes manifestations, on parle alors volontiers de « communions »). De plus, le présentisme actuel a d'abord prospéré sur la dissolution du régime moderne d'historicité qui avait orienté la marche du temps et défini la modernité, avant que ne se surajoute ou ne prenne le relais un présentisme différent porté par la révolution numérique et diffusé par la globalisation. En supprimant la borne de la fin ou (ce qui revenait au même) en la rejetant dans un futur si lointain qu'elle ne signifiait rien, le régime moderne s'était défait de l'hypothèque de l'apocalypse. Ce fut alors le temps des grandes utopies temporalisées du XIX^e^ siècle. Mais, sitôt que

la catégorie du futur se trouve destituée de sa fonction rectrice, s'ouvre un espace pour une mobilisation ou une réactivation de schémas apocalyptiques. Les sectes évangélistes, passant aisément d'un présentisme à l'autre, s'y retrouvent aisément. Il en va de même avec Daech et ses « martyrs ». Pour les autres, plus laïcs, ils peuvent aussi convoquer l'apocalypse, mais ce sont ces apocalypses négatives, que nous avons vu surgir, notamment, lors de la Grande Guerre et qui, depuis, ont été épisodiquement mobilisées, jusqu'à s'appliquer à un hall de gare un jour de grève sévère de la SNCF.

Sortir du présentisme

Si les normes temporelles des sociétés, telles qu'inventoriées par Rosa[53], relèvent d'un « langage silencieux du temps », assimilé en principe par chacun, il y a aussi des mots du temps, comme le montre ce rapide glossaire du présentisme : un langage des époques du temps. Après quatre ou cinq décennies de présentisme, nous avons assez de recul pour en mesurer les effets. Le principal est celui qui, reliant accélération et désynchronisation entre les lieux, les milieux, les générations, les classes, mène vers la formation d'une « mosaïque de ghettos temporels[54] ». Aussi n'y a-t-il pas un seul présentisme, le même pour tous, mais des types de présentisme. *Chronos* se réduisant comme une « peau de chagrin », ce présent n'en est pas moins traversé, lui aussi, par des clivages. À une extrémité, il y a le présentisme choisi, celui de ceux qui, connectés, mobiles, agiles, sont reconnus comme les « gagnants de la mondialisation » et, à l'autre extrémité, celui qui est subi, celui de tous ceux qui sont interdits de projets, qui ne pouvant littéralement pas se pro-jeter vers l'avenir, vivent, survivent même au jour le jour. Leur seul univers est la « précarité », voire la « grande » ou « très grande précarité ».

Aujourd'hui, le plus démuni est le « migrant » (il n'est ni un émigré ni un immigré, mais un « migrant »). Il se trouve enfermé dans le présent sans fin de la migration qui semble être son seul horizon : son destin.

Entre le présentisme le plus complètement choisi et celui qui est le plus subi, existent assurément toutes les situations intermédiaires. Mais nous percevons de plus en plus nettement que des temporalités trop désaccordées entre groupes sociaux, classes d'âge ou classes sociales sont porteuses de dangers. La discordance des temps ne produit pas, mais elle alimente le conflit social. Quand des contemporains partagent le même présent, tout en étant simultanément dans un autre temps, le dénivelé, s'il grandit trop, peut nourrir des mouvements de repli et de refus, des explosions de colère et de haine. Les distances spatiales entre centre et périphérie sont au moins autant des distances temporelles. Depuis quelques années, l'Europe en fait presque quotidiennement l'expérience, avec les traductions politiques que l'on a déjà vues, que l'on voit et que l'on risque de voir[55].

Après le court moment d'un présentisme conquérant et dominateur est venu celui des insatisfactions et des tentatives pour l'aménager ou s'y soustraire. À l'impératif d'accélérer répondent des essais et des projets de décélération. Parti du *Slow food* (mouvement fondé en Italie en 1999) comme réplique au *Fast food*, le mouvement *Slow* se décline désormais de multiples manières, jusqu'à être repris par le marketing, retournant alors les *slow* ceci ou cela en argument de vente[56]. C'est au moins l'indice que le ralentissement a acquis une valeur marchande. Existe depuis 1996 une « Fondation du long maintenant » (*Long Now Fondation*) dont les promoteurs sont des personnalités connues de la contre-culture américaine et de la *high-tech*. Leur projet phare, qui n'est encore qu'un *work in progress*, est une

gigantesque horloge, conçue pour durer dix mille ans. La grande aiguille avancera d'un cran par an, la petite, tous les cent ans, et le coucou carillonnera les millénaires… Il est prévu de l'installer au Texas sur la propriété de Jeff Bezos, le patron d'Amazon et un des financiers du projet, et d'en faire un lieu de pèlerinage, où chacun sera invité à méditer sur le long terme[57]. Qu'une telle initiative vienne de ceux-là mêmes qui sont les principaux colporteurs et bénéficiaires du présentisme technologique a également valeur d'indice. Auraient-ils des remords et chercheraient-ils à se racheter en édifiant un sanctuaire à *Chronos*, celui-là qu'ils ont contribué à destituer, en vue de ranimer son culte ou pour s'assurer qu'il est bien mort ?

Face au présentisme et à ses excès, certains, aspirant à en sortir, franchissent le pas. Aussi, pour rompre avec le mode de vie présentiste, commencent-ils par quitter les métropoles, pour privilégier d'autres rythmes de vie et d'autres modes de consommation. Ce sont autant de petites sécessions silencieuses, dont le nombre va en augmentant. On pourrait les croire inspirées par la nostalgie du « c'était mieux avant », mais c'est, en réalité, le souci du futur qui est mis en avant. Pour eux (qui souvent sont des enfants du présentisme, n'ayant connu que lui), ce n'est pas le « retour au pays », tel qu'il a été pratiqué dans les années 1960, qu'ils remettent au goût du jour. Ils se trouvent confortés dans leur choix par le fait qu'on entend, venus de divers horizons et de plus en plus, des appels ou des injonctions à sortir du « court-termisme », à rouvrir l'avenir et, du même coup, l'histoire[58]. Même les politiques s'y essayent, plus ou moins habilement, en usant davantage du terme avenir dans leurs interventions publiques et lors des campagnes électorales. Mais pour certains le chemin le plus direct vers l'avenir est celui du passé, c'est-à-dire d'un passé mythifié. Tel est le cas du slogan gagnant en 2016 : *Make America Great Again.*

Mais surtout, ces critiques venues de l'intérieur, suscitées par le présentisme lui-même, ont été à la fois renforcées et profondément transformées par le surgissement récent d'une menace porteuse d'un temps *chronos* inédit : celui de l'Anthropocène. On passe du souci du futur à la peur de l'avenir. Tout d'un coup, en effet, le présentisme, ce temps qui n'a cessé de se réduire jusqu'à presque disparaître, se trouve confronté à un temps *chronos*, et rien que *chronos*, qui se compte en millions et en milliards d'années. Tout se passant comme si ce nouveau *Chronos* venait faire éclater la bulle présentiste, obligeant ses occupants à regarder au-delà de leurs pieds ou de leurs retours sur investissements. Le futur est bel et bien là : un futur qui, tout à la fois, n'est pas à notre main, ne l'est plus, et l'est encore un peu. Engagé depuis les années 2010, le grand mouvement de bascule est encore largement en cours. Non sans anxiété ou emballement parfois[59].

Le présentisme use abondamment de la catastrophe, prise comme la forme négative de l'événement. Aussi figure-t-elle dans notre glossaire du présentisme. L'Anthropocène ne la mobilise pas moins[60]. Dans ce cadre, elle peut désigner à la fois la catastrophe en marche (le réchauffement climatique, dont les rapports du GIEC [Groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat] mesurent la progression) ou la catastrophe finale (la sixième extinction des espèces terrestres). On en parle aussi volontiers en termes d'effondrement et, bien sûr, d'apocalypse (négative seulement). Toujours disponible, l'apocalypse est mobilisée par nombre de glosateurs sur et autour de l'Anthropocène[61]. Bref, la catastrophe passe aisément du présentisme à l'Anthropocène, avec cette différence que la catastrophe anthropocénique est porteuse d'une idée de la fin, que la catastrophe présentiste ignorait.

Du côté de la mobilisation du futur, alors même que les marqueurs présentistes sont toujours opératoires, se font entendre ces futuristes bruyants et pressés que sont les transhumanistes et les posthumanistes. Leur promesse est celle d'un homme augmenté, d'une « Humanité + », et finalement d'une post-humanité[62]. « Je crois en la possibilité d'une nouvelle évolution biologique humaine consciente et provoquée, car je vois mal l'*homo sapiens*, cet homme pressé et jaloux, attendre patiemment et modestement l'émergence d'une nouvelle espèce humaine par les voies anachroniques de la sélection naturelle », écrivait il y a vingt-cinq ans le généticien Daniel Cohen[63]. Il y a lieu d'accélérer le mouvement, y compris les « lenteurs » de la sélection naturelle ! Le futur est placé sous l'égide de l'accélération. Évaluer le degré de sérieux scientifique de leurs promesses n'est guère possible, ce qui ne les empêche nullement de mobiliser d'importants moyens financiers et d'orienter des décisions d'investissement, en particulier de la part de firmes comme Google[64]. Mais le plus intéressant, pour nous, est ce qu'ils nous disent de notre présent : à quel futur aspire ce présent ? Pour eux, il n'est pas douteux qu'il faut sortir au plus vite du présent ou, du moins, que certains puissent le faire et frayer une voie nouvelle : ailleurs, au-delà de la Terre, par-delà l'humanité. Mais, en attendant, il faut que le présent, tel qu'il est aujourd'hui, dure encore un peu. Ils ont besoin de la cryogénie et de l'air climatisé.

Actuellement, le prophète le plus connu de la disruption prochaine, qu'il nomme advenue de la Singularité, est Ray Kurzweil, ingénieur chez Google, futurologue médiatique et fondateur de l'Université de la Singularité. Il prévoit la Singularité pour 2045, date à laquelle « nous pourrons multiplier notre intelligence effective par un milliard en fusionnant avec l'intelligence artificielle que nous aurons créée », selon ce qu'il répète souvent[65]. Si les transhumanistes

se font fort d'arriver à supprimer la mort grâce à la technologie, le futur sur lequel il travaille est, en fait, un futur proche. Chaque jour rapproche les promesses de l'intelligence artificielle qui connaît un développement exponentiel. En régime d'accélération généralisée, le futur ne saurait échapper à la loi de l'accélération. Ou, pour le dire autrement, ce futur est aussi un futur qui conserve des relents présentistes. Il est profondément différent du futur qui avait tout le temps devant lui de Condorcet ou de Renan. Pour ces derniers, l'advenue d'une humanité nouvelle était un horizon très lointain. Condorcet n'envisageait que des progrès « indéfinis » (sans risquer de date) et Renan comptait facilement en millions d'années avant que l'humanité n'arrivât à la pleine réalisation d'elle-même[66].

Un autre mobile de la hâte des transhumanistes est la conscience qu'ils ont des menaces pesant sur la Terre, voire du risque d'extinction de l'espèce humaine. Aussi trouver une voie de sortie est d'autant plus urgent. Pour eux, elle procède uniquement des progrès scientifiques et technologiques jusqu'à faire, dans le cas de Kurzweil, de la Singularité une sorte d'apocalypse purement technologique. S'il fallait le rapprocher d'un apocalypticien rencontré plus haut, ce serait de Joachim de Flore. De fait, à l'instar de l'abbé calculant la date prochaine (en 1260) du Troisième âge, celui des moines et de l'Évangile éternel, Ray Kurzweil annonce 2045 comme l'année de l'advenue de la Singularité. Ce dernier pourrait donc figurer dans la postérité lointaine de l'abbé, pour reprendre le titre du livre d'Henri de Lubac[67].

CHRONOS RESTITUÉ :
LE NOUVEL EMPIRE DE *CHRONOS*

Hier encore, le présentisme croyait pouvoir être à lui-même son propre horizon, mais déjà contesté de l'intérieur, il se trouve soudain face à un nouvel abîme du temps, un « sombre abîme du temps », pour reprendre la formule de Buffon, au moment où il confrontait le régime chrétien d'historicité au temps long de la géologie et de l'Histoire naturelle. Aujourd'hui, autre est la configuration. La confrontation n'est évidemment plus avec le régime d'historicité chrétien, ni même avec le régime moderne, mais très directement avec le présentisme. Car, s'il est assurément questionné de divers côtés, le présentisme n'en est pas moins toujours actif, dans la mesure où son principal opérateur, à savoir la révolution numérique, poursuit sa progression. Or cette dernière ainsi que toutes les transformations qu'elle induit et provoque rapidement dans tous les secteurs des sociétés comme dans les vies des individus relèvent d'un temps, à coup sûr *chronos*, mais très court, puisqu'on se meut dans un univers de nanosecondes. Alors même que les individus et les institutions se trouvent amenés à, sinon sommés de s'ajuster à l'instantanéité, voilà qu'un temps proprement incommensurable, *chronos*, mais très long, s'ouvre sous leurs pas ou, pour prendre une autre image, se dresse devant eux. Autrement plus haut que « le mur des siècles » qui se dressa devant Victor Hugo s'engageant dans sa *Légende des siècles*.

Au temps destitué du présentisme succède un *Chronos* restitué, auquel il va falloir apprendre à faire face. D'un côté, l'avenir immédiat consiste à entrer dans une nouvelle condition, la « condition numérique », en essayant de lui donner un visage humain, de l'autre, l'avenir immédiat semble s'engloutir dans un temps *chronos*, qui échappe à toute prise. On pourrait y voir une

nouvelle version de la figure mythologique du dieu dévorant ses enfants : un *Chronos* proprement chronophage[68]. En effet, quel filet jeter sur lui et, d'abord même, quel filet, avec quelles mailles, fabriquer ? Comme jamais il ne l'a été jusqu'ici dans l'histoire humaine, *Chronos* se trouve clivé entre un temps si court qu'il disparaît presque et un temps si long qu'il échappe à toute représentation. La nouvelle condition numérique est aussi une condition déchirée ou écartelée entre deux temporalités radicalement incommensurables. Tout l'enjeu est de savoir si de cette condition il est possible de faire une nouvelle condition historique. Entre le temps de l'Anthropocène et celui des microprocesseurs, que pourrait être un temps historique ou un nouveau temps historique ?

La temporalité de l'Anthropocène

Quels sont les contours de l'Anthropocène et de quel temps s'agit-il et quelle en est la texture ? Proposé par le chimiste Paul Crutzen en 2000, le nom a connu une diffusion fulgurante[69]. En témoignent la création de revues spécialisées, la formation de groupes de recherches, la structuration d'un milieu, des controverses, et une bibliographie en expansion quotidienne. Au point qu'Anthropocène est désormais entré dans le vocabulaire courant. Les grands médias en parlent, et même de plus en plus[70]. Ayant reçu le prix Nobel pour ses travaux sur la réduction de la couche d'ozone dans la stratosphère, Paul Crutzen diagnostiquait l'ouverture d'une nouvelle ère dans l'histoire de la Terre, à partir du constat de l'augmentation rapide du taux de dioxyde de carbone dans l'atmosphère. Si bien que l'Holocène, dans le cours duquel s'était déroulée jusqu'alors toute l'histoire humaine, devait être tenu pour terminé (après un peu moins de douze mille ans), tandis que commençait une nouvelle

époque dans laquelle l'espèce humaine était devenue une force géologique qui, en tant que telle, affectait le fonctionnement et les équilibres du système de la Terre[71]. D'où le nom proposé d'Anthropocène[72].

Revenait dès lors aux géologues et, plus précisément, à la Commission de stratigraphie au sein de l'Union internationale des sciences géologiques de valider ou non la proposition. L'Union est, en effet, la gardienne de l'échelle du Temps géologique (*Geological Time Scale*) et a seule l'autorité pour ratifier un changement. Alors que Crutzen avait lancé sa suggestion à partir d'observations faites dans l'atmosphère et alors même que la réduction de la couche d'ozone ne laisse pas d'empreinte stratigraphique, les géologues devaient chercher s'il était possible d'assigner une strate géologique propre à l'Anthropocène justifiant qu'on le reconnaisse comme une nouvelle époque géologique. Or des traces pouvant délimiter une strate, il n'en manque certes pas. Les plus immédiatement repérables sont le béton, cette nouvelle roche par excellence de facture humaine, dont on a déjà coulé des milliards de tonnes. Et, depuis les années 1950, le plastique, emblème du monde moderne, dont on produit chaque année des centaines de millions de tonnes. À côté des déchets bien visibles sur terre et dans les mers, les chercheurs traquent désormais les micro- et même les nanoplastiques, qui sont invisibles à l'œil nu mais que l'on retrouve absolument partout. À partir de ces traces désormais inscrites dans les couches géologiques (et qui seront toujours là dans des millénaires), on peut dire avec assurance que l'Anthropocène n'est pas une simple phase, mais est déjà une « limite fondamentale », nous dit le géologue Jan Zalasiewicz, ce qui permet de « lui assigner un statut d'époque[73] ». À l'échelle du temps géologique, on entend par limite temporelle « une interface, sans durée propre, entre un intervalle de temps (qui peut

s'étendre sur des millions d'années) et un autre[74] ». L'Anthropocène est donc reconnu comme époque aux deux sens du mot : l'époque comme point d'arrêt (le diagnostic de Crutzen) et l'époque comme longue durée (celle que documentent les géologues et au vu de laquelle ils se prononcent).

Qu'entendre par limite pour l'Anthropocène ? « En termes de définition d'une stratigraphie de l'Anthropocène nous avons affaire, précise fort utilement Zalasiewicz, à un changement du système Terre plutôt qu'à un changement dans la reconnaissance de l'extension de l'action humaine. » Une telle définition (en dépit du nom Anthropocène) met donc l'accent plus sur la planète que sur l'action humaine elle-même. « L'important, ajoute-t-il, est que le système de la planète est de manière assignable en train de changer, et il se trouve juste que les activités de l'espèce humaine sont pour l'heure la principale force perturbatrice. L'Anthropocène resterait tout aussi important, géologiquement parlant, du fait de ses effets (en termes de strate) à l'échelle planétaire, s'il avait une autre cause[75]. » Si le milieu du XX^e^ siècle lui semble le meilleur candidat pour la limite, cela ne signifie pas qu'il faille attribuer les modifications de manière indifférenciée « à l'humanité *per se*[76] ». De même que les chutes d'astéroïdes ou les éruptions volcaniques n'ont pas toutes eu les mêmes effets, de même existent, en termes de traces géologiques, des différences entre les divers groupes humains. Non seulement l'Anthropocène n'est pas foncièrement anthropocentrique, mais il laisse toute leur place à des analyses différenciées et comparatives, ainsi qu'à des actions, elles-mêmes différenciées pour y faire face.

L'écart entre le temps de l'Histoire naturelle de Buffon et celui de la géologie aujourd'hui est frappant. Le plus important pour lui était de documenter et de mesurer le passé de la Terre, alors que la

géologie, selon la définition qu'en donne Jan Zalasiewicz, est devenue une science totale tournée autant vers le passé que vers le futur. Non contente, en effet, de s'occuper « de tout ce qui est présent ou en cours sur, à l'intérieur et au-dessus de la Terre, maintenant et depuis quatre milliards et demi d'années », elle doit désormais prendre en compte « le futur de la Terre », soit « quelque cinq milliards d'années supplémentaires », sans négliger les évolutions des autres corps célestes[77]. Bref, on est passé d'un abîme limité, celui de Buffon, à un abîme généralisé : derrière nous, il est aussi devant nous, et au-delà de nous. Comment y faire face ? Puisque nous en sommes partie prenante, en tant que force géologique. Le *Suave mari magno* de Lucrèce ne nous est pas accessible : « Quand les vents soulèvent les flots », nous ne pouvons assister depuis la terre ferme « aux rudes épreuves d'autrui[78] ». Nous ne pouvons être spectateurs. Nous sommes embarqués, et, si naufrage il y a, nous serons les naufragés. Mais, dans ces conditions, comment nous percevoir comme une force géologique ou, dit autrement, comment faire l'expérience de soi comme espèce[79] ? Se loge là la délicate question de la construction d'un point de vue, dédoublé de surcroît, puisque nous sommes à la fois du monde et de la Terre.

Revenons un instant encore sur l'usage de la notion d'époque. Buffon, avons-nous vu, en comptait sept. Mais la septième était plus à venir que déjà réalisée, car l'établissement d'une souveraineté humaine sur la Nature était loin d'être achevée. Il y faudrait beaucoup de temps et, surtout, elle ne pourrait l'être qu'en secondant et en perfectionnant avec intelligence la puissance de la Nature. Pour Buffon, l'homme ne naît évidemment pas maître et possesseur de la Nature, au mieux, il pourrait le devenir à force de travail et de temps. Cette septième époque pourrait ne pas être une utopie, seulement si réussissaient à se conjuguer le temps de la Terre

et le temps des hommes ou du monde. Pour Condorcet, il n'en allait pas ainsi, puisqu'il ne s'occupait que du temps des hommes. Sa dixième époque, celle du triomphe définitif de l'humanité, devait relever d'un temps seulement *chronos*, mais il se gardait bien de toute prévision chronologique précise. Dans les deux cas est opérée une temporalisation de l'ancienne perfection, en faisant pleinement jouer le puissant ressort de la perfectibilité.

Avec la nouvelle époque de l'Anthropocène, la perspective est moins riante. L'humanité qui croyait s'être dégagée du temps de la Nature se trouve brutalement ramenée dans le rang. La géologie ne mesure pas des degrés de perfection et le triomphe de l'*Homo sapiens,* devenu *faber*, signifie aussi sa mise en question. À l'ordre du temps de la Terre, l'humanité saurait d'autant moins se soustraire qu'elle en est devenue un élément actif, dès lors qu'elle est reconnue comme une force géologique. Ce devenir force géologique est une grande victoire, mais à la Pyrrhus. Si, pour ceux qui ne veulent voir que la victoire, il faut parachever le triomphe (en misant sur la science, l'ingénierie climatique, le transhumanisme et plus d'accélération encore), pour les autres, la défaite ne peut que se transformer en déroute. Il suffit d'écouter les catastrophistes, collapsologues, survivalistes et apocalypticiens divers, qui parlent de plus en plus fort et dont les voix ont de plus en plus d'échos.

Avec la publication, en 2009, de son article séminal sur le climat, l'historien Dipesh Chakrabarty a engagé une réflexion au long cours sur ce que le changement climatique faisait à l'histoire, qui de proche en proche s'est élargie en une interrogation sur les transformations de la condition humaine qui est en train d'en découler[80]. Lui qui est une référence de premier plan dans le champ des études postcoloniales et de l'histoire globale, il est très soucieux de marquer et de creuser l'écart entre ce qu'il appelle le « global » de la

globalisation et le « global » du « global warming[81] ». Dans le premier cas, on a, en effet, affaire à une histoire homocentrée ou centrique et, dans le second, à une histoire de la planète « zoécentrique » (centrée sur ce qui a rendu et rend la vie possible). Si les deux registres diffèrent profondément, parce qu'ils sont incommensurables, vient néanmoins un moment où ils se tangentent et présentent même des points de friction. L'Anthropocène est justement un tel point (devenue une époque) de friction. Reconnaître l'écart et le savoir irréductible fondent ce qu'il désignera bientôt (reprenant la notion de Karl Jaspers) comme une nouvelle « conscience historique d'époque[82] ». De même que la bombe atomique a imposé une nouvelle conscience d'époque, de même le réchauffement climatique pourrait être conçu comme appelant une nouvelle prise de conscience. Par elle-même, une telle conscience historique ne fournit pas de solutions à une situation d'aporie, mais elle crée un espace de réflexion qui permet d'éviter les diagnostics erronés ou simplistes. Vivre dans l'Anthropocène, c'est faire l'expérience de deux temporalités qui, à la fois, ne se mêlent pas et qui n'en sont pas moins en tension constante l'une par rapport à l'autre.

La situation est assurément troublante pour qui a connu le temps du régime moderne d'historicité ou, plus encore, celui seulement du présentisme contemporain. Mais est-elle totalement inédite pour autant ? Le régime chrétien d'historicité n'impliquait-il pas aussi de vivre en même temps dans deux temps tout autant incommensurables ? L'analogie, et il ne peut s'agir que d'une analogie, peut-elle être fructueuse, c'est-à-dire nous aider à penser notre situation ? Qu'une telle analogie se propose, compte tenu du parcours de notre enquête, n'est guère surprenant ; restera, avant de la conclure, à l'interroger un peu plus avant. Par son

décalage même, apporte-t-elle un éclairage (indirect) sur l'indéductible présent au jugement de Valéry ?

L'Anthropocène et les temps du monde

Il y a donc désormais deux temporalités, celle de l'Anthropocène et celle des hommes ou du monde, soit un *Chronos* assurément restitué mais aussi clivé. Clivé, nous n'avons cessé d'en faire l'expérience, il n'a cessé de l'être, sauf que la nouvelle ligne de partage, si elle est, pour partie, de notre fait ou due à nos agissements, n'est pas directement à notre main. Cette situation est inédite dans l'histoire de l'humanité[83]. De l'expérience de la seconde forme de temporalité, on a formé, au XVIII^e^ siècle, le temps moderne et le régime moderne d'historicité puis, dans la seconde moitié du XX^e^ siècle, a surgi le court régime du présentisme. De la temporalité de l'Anthropocène pourrait-on extraire un régime anthropocénique d'historicité ? S'il est logique de poser la question, a-t-elle un sens et, à supposer que la réponse soit positive, quel bénéfice heuristique pourrait-on en escompter ? Puisque, s'il faut le rappeler, le concept de régime d'historicité n'a jamais eu d'autre ambition que d'être un outil heuristique.

Pour préciser la question, examinons ce que l'Anthropocène fait aux trois catégories du temps du monde : le passé, le présent et l'avenir. La principale perturbation introduite est que ce temps *chronos* sans bornes, abyssal, vient soudain borner le temps du monde. L'émancipation de *Chronos* de l'emprise de *Kairos* et *Krisis* avait été celle d'un long effort pour sortir du ciseau de la fin des temps et du temps de la fin, constitutif du régime chrétien. Dans notre parcours, trois noms ont résumé cet effort : Buffon, Condorcet, Darwin. Or, voilà qu'une fin possible, probable se profile, non pas du temps de la

Terre, mais du temps *chronos* du monde, tel que nous l'avions substitué au régime d'historicité chrétien. Le choc est rude. Pas plus le régime moderne d'historicité que le présentisme n'y préparaient. Le présentisme chrétien s'était trouvé désarrimé par le temps *chronos* moderne, précisément parce que les bornes s'effaçaient. Percuté par l'Anthropocène, le présentisme contemporain perd son peu d'assise, en se voyant confronté à la réapparition de bornes. Dans un cas, de la suppression des bornes avait surgi la désorientation, dans l'autre, la désorientation surgit de leur réapparition.

Car, dès l'instant qu'on voit s'avancer une fin possible, probable, s'impose inévitablement l'autre branche du ciseau, celle de l'entrée dans un temps de la fin. De ce temps nouveau, l'expérience qu'on en fait devient alors celle d'un temps qui reste : un temps *chronos*, assurément, mais qualitativement différent et qui tend à être perçu comme du présent. Comme l'était le temps chrétien tout entier contenu entre l'Incarnation et la Parousie, et pris déjà dans l'*aura* du *Kairos*. On comprend aisément que cette nouvelle situation puisse susciter des réactions qui vont du déni à toutes les humeurs apocalyptiques, en passant par une course vers le futur, soutenue par les innovations technologiques et leurs promesses d'une posthumanité à portée de main. Si *Kairos* et *Krisis* ne sont pas explicitement convoqués, il n'est pas difficile de voir qu'ils rôdent, à l'arrière-plan ou en lisière. Cette fin ressemble fort à un jugement établissant notre culpabilité, à nous les humains, à certains humains plus qu'à d'autres, aux mâles plus qu'aux femmes, à nous comme espèce vis-à-vis des autres vivants et aussi à l'égard des non-vivants. Restituer *Chronos* comme temps de la Terre a pour effet de destituer l'humanité qui, avec le temps moderne, s'était instituée comme dernière époque et horizon indépassable. C'en est fait de la dixième époque de Condorcet ou même de la septième de Buffon.

L'entrée dans l'Anthropocène conduit à reconsidérer le passé sous deux angles. La version volontiers épique de l'histoire des temps modernes, scandée par l'expansion européenne et les révolutions industrielles, doit être drastiquement révisée. À la lumière de la situation présente, on peut rouvrir les archives et montrer que les choix qui se sont imposés n'ont jamais été les seuls proposés[84]. Qu'il s'agisse d'économie, d'industrie, d'agriculture. Les bifurcations auraient pu être autres. Cette histoire régressive, qui déroule la bobine à l'envers, est aussi une histoire à rebrousse-poil. Les historiens qui se sont engagés dans cette récriture de l'histoire ne veulent pas que l'humanité, même prise comme force géologique, serve de paravent pour couvrir les turpitudes du capitalisme d'hier et d'aujourd'hui et faire l'impasse sur qui est responsable/coupable de quoi, comment et quand. Plutôt qu'Anthropocène qui tend à noyer le poisson, ne vaudrait-il pas mieux parler carrément de Capitalocène ? D'où également les débats sur les débuts effectifs de l'Anthropocène : faudrait-il commencer avec le néolithique et les débuts de l'agriculture, plus tôt ? Plus tard, avec la conquête du Nouveau Monde, avec la révolution industrielle, plus tard encore ? Un certain consensus s'est fait autour des années 1950 qui sont celles d'un accroissement important et rapide de l'impact humain sur la Terre et la biosphère[85].

Si pertinentes et éclairantes soient ces récritures, elles risquent de manquer, en partie, l'inédit de la situation. On ne peut, en effet, appréhender correctement le changement climatique, ainsi que l'écrit Clive Hamilton, « s'il est *seulement* posé en termes de relations de pouvoir et de différences entre les humains[86] ». Le second angle amène à sortir du bref temps du monde, encore plus court si l'on s'en tient au temps moderne, pour le réinsérer dans le temps long de l'évolution, celui de la *Deep History*[87], et, plus encore, dans celui de la

planète. On peut rappeler que cette manière de voir était celle de Renan dans sa lettre à Marcellin Berthelot de 1863[88]. Pour décrire l'intrusion de ce passé nouveau, Chakrabarty utilise l'image d'une chute : « Nous sommes tombés dans l'histoire "profonde", dans les profondeurs du temps géologique. » Même si une expérience directe de ces temporalités ne nous est pas accessible, soudain nous prenons conscience qu'elles sont là[89].

Le futur est lui aussi touché de plusieurs façons par l'Anthropocène. Tout comme il amène à rouvrir le passé en l'étendant considérablement, il oblige à faire face à un futur très éloigné. Les cinq milliards d'années à venir deviennent, selon Jan Zalasiewicz, l'horizon de la géologie. Soit un temps *chronos* totalement impossible à convertir en temps humain : irreprésentable. Si le présentisme des dernières décennies n'ignorait pas le futur, c'était un futur à très court rayon, un futur marqué du coin de l'accélération et de l'urgence, un futur pressé et grand consommateur d'innovations technologiques, d'appels d'offres et de retours ultra-rapides sur investissements. Le transhumanisme, nous l'avons compris, se situe à la croisée de l'ancien futurisme (celui propre au régime moderne d'historicité), du futurisme du régime présentiste (rappelé à l'instant) et, pour les tenants de l'advenue imminente de la Singularité, d'un présentisme apocalyptique. C'est bien cette triple composante temporelle qui en fait un symptôme de notre temps. À quoi s'ajoute encore, depuis peu, la conscience que le temps est compté[90]. Nous retrouvons ici la catastrophe. Opératoire en régime présentiste, elle est une des figures mobilisées pour appréhender le temps de l'Anthropocène : un temps catastrophique.

Mais la torsion la plus forte et la plus désorientante que l'Anthropocène fait subir au futur comme catégorie temporelle est la réalité d'un futur encore loin d'advenir et, pourtant, déjà en partie

joué. Nous sommes ainsi d'ores et déjà assurés d'avoir altéré le climat pour les cent mille ans à venir[91]. C'est le résultat de ce que nos prédécesseurs ont fait, de ce que nous faisons et, plus encore, ne faisons pas. Le futur est bel et bien là, en un sens trop là, mais il n'est plus cette page blanche de l'histoire que se complaisait à évoquer la rhétorique des commencements. Par définition, non encore advenu, ce futur a déjà des effets en retour sur le présent et en aura sur l'avenir, à supposer même que nous changions radicalement nos modes de vie. C'est tout le problème des boucles de rétroaction qui s'étire sur de très longues durées. Ce futur paradoxal, qui déstabilise l'agencement des trois catégories usuelles du présent, du passé et du futur, nous pose un problème de cognition inédit, d'où découlent des interrogations sur les actions à mener. Comme l'écrit Bruno Latour avec son sens des formules qui font mouche, « nous ne pouvons pas continuer à croire à l'ancien futur si nous voulons avoir un avenir[92] ». Pour transposer, humaniser le temps de l'Anthropocène, certains semblent recycler d'anciennes figures comme celle du Destin (*Tuchê*, *Fatum* antiques), ou celle d'une Providence plus ou moins aveugle.

Une telle transformation des trois catégories du temps *chronos* est déstabilisante. Le présentisme du régime chrétien avait, en quelque façon, absorbé les catégories du passé et du futur. Nous avons longuement exposé de quelle façon. Le régime moderne avait résolument donné la précellence au futur qui devenait la catégorie rectrice. Avec le présentisme contemporain, le présent est, à nouveau, la catégorie dominante, mais sans qu'il soit ni borné ni aimanté par le couple formé par *Kairos* et *Krisis*. Avec le temps de l'Anthropocène, les cartes sont rebattues par la mise en tension de temporalités à jamais incommensurables les unes avec les autres et qui, pourtant, ne peuvent être tenues séparées. Le temps de la planète ne peut plus être considéré comme un « décor », tandis que nous jouons sur la

scène du temps du monde les pièces que nous écrivons. Il ne nous est plus loisible d'annoncer, à l'instar de Diderot dans l'*Encyclopédie*, que « l'homme est le terme unique d'où il faut partir et auquel il faut tout ramener. Abstraction faite de mon existence et du bonheur de mes semblables, que m'importe le reste de la nature ». Pour demeurer un but légitime, le souci du bonheur de nos semblables doit désormais partir d'autres prémisses : l'homme ne doit plus être le terme unique. Si l'Holocène a été le temps des Humains, celui de l'Anthropocène devrait être, selon Latour, celui des Terrestres, et par Terrestres, il convient d'entendre tout ce qui, vivant comme non vivant, est présent sur la Terre, en étant bien conscient que l'humanité est une tard venue[93]. Une fois cette situation, mieux, cette condition nouvelle admise, la question d'une articulation possible des catégories temporelles transformées demeure posée. Qu'est-ce que vivre dans l'Anthropocène et comment y vivre ? Que devient, en particulier, le présent ? Ce présent, qui se croyait autosuffisant, découvre qu'il n'est qu'un minuscule îlot que la marée montante d'un très long *Chronos* risque de bientôt recouvrir.

Le choc est brutal. Aussi n'est-il guère surprenant que se propage, en Occident et dans certains milieux surtout, une sorte d'effervescence de type ou à teneur apocalyptique. Les insatisfactions générées par le présentisme, évoquées plus haut, trouvent dans cette nouvelle donne des arguments irréfutables. Il ne s'agit plus seulement de malaise ou de mal-être, mais de la catastrophe qui, à l'image de la planète *Melancholia* du film de Lars von Trier, vient sur nous. Les sorties du système se radicalisent, les retraits ou les retraites se multiplient, les phénomènes de type sectaire aussi, et les oppositions se durcissent. On veut sauver la Terre, en détruisant le capitalisme. Comme si on voulait faire mentir Fredric Jameson faisant observer qu'il était plus facile d'imaginer la fin du monde que la fin du

capitalisme[94]. En France, le phénomène récent des ZAD (zones à défendre) témoigne de cet état d'esprit[95]. « ZAD partout », pouvait-on lire dernièrement à Paris sur les murs du ministère de la Transition écologique. Il ne s'agit plus de retour à la terre, mais de la Terre qui fait retour. Le mouvement de désobéissance civile Extinction Rebellion, né en Angleterre en septembre 2018, a pris pour logo un sablier peint en noir inscrit dans le cercle de la Terre. Le message est clair : contre l'extinction qui approche, il n'est pas d'autre action que la rébellion, non violente pour ce mouvement, mais d'autres estiment que la mise à bas du système passe par la violence.

Certains militants déploient le zèle et l'intolérance de nouveaux convertis. Ils reprochent à ceux qui ne croient pas, ou pas assez, ou font semblant de croire, leur inaction ou leur hypocrisie. Des gourous se lèvent, des figures charismatiques surgissent, porteuses d'avertissements, sinon de quasi-révélations. Ainsi, depuis peu, la jeune Suédoise Greta Thunberg vient fustiger l'égoïsme des générations qui la précèdent et qui lui ont volé son avenir. Avec elle, on n'est pas loin des phénomènes d'apparition évoqués plus haut. Si elle n'est pas Bernadette Soubirous (mais on sait bien que la vérité sort de la bouche des enfants), elle a reçu la mission de témoigner à temps et à contretemps et, d'abord, auprès des puissants de la terre de ce qui lui a été « révélé ». Ce n'est pas elle qu'il faut écouter, répète-t-elle, mais les scientifiques qui parlent par sa bouche. À la tribune de la COP24, elle déclare le 14 décembre 2018 : « Notre biosphère est sacrifiée pour que les riches des pays comme le mien puissent vivre dans le luxe. Ce sont les souffrances du plus grand nombre qui paient pour le luxe du plus petit nombre. Et si les solutions au sein du système sont impossibles à trouver, nous devrions peut-être changer le système lui-même. » Atteinte d'une forme

d'autisme, elle revendique cette différence. « Sans mon diagnostic, dit-elle, je n'aurais jamais commencé la grève de l'école pour le climat. Parce que j'aurais été comme tout le monde. Nos sociétés doivent changer, nous avons besoin de personnes qui savent sortir des sentiers battus et nous devons commencer à prendre soin les uns des autres. Et accepter nos différences. » Une journaliste du *New Yorker* ajoute même : « La protestation de Greta a un double objectif. Cela attire non seulement l'attention sur la politique climatique, comme elle le souhaitait, mais montre également le potentiel politique de la différence neurologique. » Son audience planétaire, auprès des jeunes en premier lieu, montre, entre autres choses, un conflit de temporalités qui va s'exacerbant. En nous privant d'avenir (c'est-à-dire d'un avenir qui soit la continuation du présent que nous avons connu jusqu'alors), vous avez produit une rupture des temps : notre temps ne peut plus être le vôtre. Vous restez du côté du Vieux Monde et du Vieil Homme. Entre vous et nous, il y a bien quelque chose de l'ordre d'une conversion. Si vous tardez trop, malheur à vous (ce qui n'est pas grave), mais aussi malheur à nous !

Apocalypse à l'horizon

Parler d'effervescence de type apocalyptique pour qualifier l'air du temps ou un certain air du temps ne relève pas du dénigrement. Il ne s'agit pas d'opposer la raison à l'irrationnel, et de se débarrasser ainsi de tous les appels à changer et de toutes les manifestations qui les accompagnent, en les frappant du sceau de l'irrationnel. Malgré tout, il est peu douteux que les appels à la raison peinent à se faire entendre. Qu'il s'agisse de la pédagogie de la peur de Hans Jonas ou du « catastrophisme éclairé » de Jean-Pierre Dupuy. Car ni l'un ni l'autre ne sont des apocalypticiens. Tout comme Jaspers appelant au

« réveil » face à la bombe atomique, Jonas plaidait pour un « réveil ». Pour fonder « l'éthique du futur » qu'il appelait de ses vœux, il faut commencer par « s'occuper de l'avenir non pas en aveugle mais en gardant les yeux ouverts » (attentifs à ce que la science nous apprend des conséquences de notre agir). Pourra venir ensuite « la futurologie de l'avertissement », en vue de « parvenir à l'autorégulation de notre pouvoir déchaîné ». « Toutefois, ajoutait-il, elle ne pourrait servir d'avertissement que pour ceux qui, en dehors de la science des causes et des effets, cultivent également une image de l'homme qui les engage moralement et qu'ils éprouvent comme confiée à leur garde[96]. » S'appuyant sur Anders et sur Jonas, Jean-Pierre Dupuy, justement pour couper court à tout apocalyptisme, invitait à regarder en face non pas la catastrophe, mais son après. En nous projetant dans l'après-catastrophe et en faisant comme si elle avait eu lieu, nous avons quelques chances de mieux être à même de la prévenir. Car nous serons passés du savoir au croire : nous savons que la catastrophe vient, mais nous n'y croyons pas. Là est tout le problème. Loin de céder à l'irrationnel, cette pédagogie fait le pari d'un surcroît de rationalité[97].

Mais, depuis son début, notre parcours sur les avatars de *Chronos*, *Kairos* et *Krisis* nous a montré que, de fait, entre *Chronos* et l'apocalypse, sous diverses formes, il y a toujours eu un lien. Aussi n'est-il en rien surprenant qu'à un moment où *Chronos* se montre à nouveau insaisissable ou plus insaisissable que jamais, la figure ancienne et toujours demeurée mobilisable, réactivable de l'apocalypse soit évoquée, convoquée de façon plus ou moins explicite ou précise, assez grossière ou plus élaborée. Flotte, en tout cas, une sorte d'*aura* apocalyptique. Calculer et recalculer la date de la fin en est, nous l'avons noté plus d'une fois, un des traits caractéristiques. Aujourd'hui aussi les calculs vont bon train[98]. Mais

l'apocalypse à laquelle on se réfère neuf fois sur dix est la négative ou celle qui est tronquée, la moderne, celle qui voyait l'envers du progrès et les méfaits de la technique. Elle se confond aisément avec la catastrophe[99].

Mobilisée au cours de la guerre de 1914, nous l'avons vue rôder pendant toute la période de l'entre-deux-guerres, comme l'avait relevé De Martino, et elle culmine, si l'on peut dire, avec la bombe atomique puis la guerre froide et la crainte de l'hiver nucléaire. Dès lors qu'une borne est posée, celle d'une fin possible, probable, du temps du monde, le rapport au temps change. Le présent devient aussitôt le temps qui reste, et l'urgence qui appartenait au vocabulaire du présentisme se renforce encore : elle est partout et massive. Mais pour y faire face, répètent lanceurs d'alerte et activistes, il n'y a que des « discours » et « l'inaction » des gouvernants, qu'il faut dénoncer et combattre de toutes les manières possibles, alors que « la maison brûle », que la biodiversité se réduit à grande vitesse, que les « épisodes » météorologiques se précipitent… Le présent, qui n'est plus celui du présentisme d'hier encore, change qualitativement : il redevient le moment décisif. Ce temps *chronos* se charge d'une forme de *kairos*, alors qu'en un sens le Jugement a déjà eu lieu. Nous les humains, nous l'espèce humaine sommes coupables, et nous nous sommes condamnés nous-mêmes, mais il en est qui ont été hier et qui sont aujourd'hui plus coupables, beaucoup plus coupables que d'autres. Et la liste ne cesse de s'allonger, catastrophe après catastrophe.

À la différence de tous ceux qui manient, à plus ou moins bon escient et plus ou moins en connaissance de cause, des références à l'apocalypse, il en est un qu'on peut qualifier d'apocalypticien conséquent : Bruno Latour. Pionnier dans le champ des études sur

l'Anthropocène, il en est une des figures majeures et, probablement, la plus connue internationalement. Contre ceux qui ont « obscurci » la notion d'apocalypse, c'est-à-dire qui n'en retiennent justement que la vision catastrophiste, il veut la prendre en son sens premier chrétien de moment de passage vers du tout autre. Tel un chrétien des premiers temps, il peut déclarer dans un entretien récent : « L'apocalypse, c'est enthousiasmant[100] ! » Parlant volontiers d'« ancien régime » et de « nouveau régime climatique » ou de « ci-devant humains » et d'une « ci-devant Nature », il fait plus que suggérer une analogie entre l'Événement Anthropocène et la Révolution française, dont nous avons vu que l'inédit dont elle était porteuse avait été appréhendé par certains, tantôt comme *Krisis* (Jugement), tantôt comme *Kairos* (ouverture d'un temps nouveau christique[101]). L'Anthropocène aussi peut être tantôt l'un ou tantôt l'autre. Latour se place franchement du côté du *Kairos*.

De plus, aux Modernes (à ceux qui se sont crus modernes ou qui ne l'ont, au fond, jamais été[102]), il reproche, de façon à première vue curieuse, de s'imaginer qu'ils sont de « l'autre côté » de l'apocalypse, qu'elle a déjà eu lieu, justement avec le temps moderne[103]. Une nouvelle apocalypse n'est donc plus possible, d'où leur indifférence aux alertes qui vont pourtant en se multipliant. Si la proposition surprend et est, à mon sens, discutable, elle s'accorde avec la thèse générale de l'auteur qui voudrait que, à l'instar des premiers chrétiens, à nouveau, nous « tremblions d'incertitude[104] ». Anders parlait de « devoir d'angoisse ». La pédagogie latourienne vise, écrit-il, à nous faire « regagner le présent » en le « prenant au sérieux[105] ». Comment ? En « réapprenant à vivre dans le temps de la fin[106] ». Voilà qui rappelle l'univers rencontré au chapitre 1, celui de Paul en particulier, que connaît bien Latour et, plus près de nous, celui de Charles Péguy[107]. Pour les chrétiens, nous l'avons rappelé à plusieurs

reprises, tout est déjà accompli (avec l'Incarnation), mais tout n'est pas encore achevé (attente de la Parousie). Latour, de son côté, nous dit : « Les temps sont accomplis, oui, mais ils continuent. » Ou, oui, « il y a bien le sentiment d'une rupture radicale mais avec cette nuance capitale qu'il faut constamment la *reprendre* ». De cette « instabilité fondamentale on ne peut sortir », et cette contradiction « ne doit pas être surmontée[108] ». À l'arrière-plan, il y a donc le « déjà » et le « pas encore » chrétien, mais Latour le transforme en « déjà » « encore » : déjà et encore. Car nul autre monde n'est à l'horizon, ni « ultra-monde » ni « bas monde ». C'est pourquoi il peut dire que « *Gaïa* objecte à toute fuite dans l'au-delà », tout comme elle est « contre l'utopie et l'uchronie ». Elle « peut accueillir le présent, mais elle se méfie de l'Apocalypse et de tout ce qui prétend sauver à la fin des temps[109] ». On voit d'ailleurs assez mal une *Gaïa* (l'entité que Latour nomme ainsi, à la suite d'Isabelle Stengers et de James Lovelock) apocalyptique.

De toutes ses formulations et assertions, il ressort indubitablement que, faisant du présent un temps *kairos*, Latour plaide, au total, pour un nouveau présentisme, non pas chrétien, mais de type chrétien. L'orthodoxie n'est pas son fort. Je pense même qu'à la bonne époque de l'Inquisition, elle n'aurait pas manqué de s'intéresser à son cas, car sa « contre-religion » sent le fagot[110] ! Est-on d'ailleurs même sûr que l'apocalypse se produise, à la façon dont les premiers chrétiens en étaient assurés ? Non, si le « pas encore » est aussi un « encore », et un encore sans cesse à « reprendre ».

Malgré tout, il n'en faut pas moins vivre, nous dit-il, comme si l'apocalypse allait advenir sous peu, et vivre au temps de la fin[111]. Ce « comme si » lui permet de saluer ceux qui, comme Günther Anders, sont des apocalypticiens qu'il nomme « prophylactiques », c'est-à-dire qui œuvrent pour empêcher l'apocalypse. Lui, inciterait plutôt à s'y

préparer, en y faisant face les yeux ouverts : en la considérant plutôt comme une chance de notre temps et une chance à saisir. Mais, pour faire de cette apocalypse un authentique *kairos*, à la fois au sens grec (d'occasion) et au sens chrétien (de transformation complète), il faut nous mettre en état « d'accueillir le présent[112] ». Si les Humains qui « ont pris la Terre » comprennent que les « Terrestres » qu'ils sont désormais « sont pris par elle », en une « prise de Terre inversée[113] », l'apocalypse-catastrophe (*Krisis*) peut-être ne se produira pas, et le *kairos* aura été saisi. Dissocié de *Krisis, kairos* aura alors conjuré *Krisis*, mais, à coup sûr, pas pour toujours.

1. Philippe Sands, *Retour à Lemberg,* traduction française d'Astrid von Busekist, Paris, Albin Michel, 2017.

2. Yan Thomas, *Les opérations du droit,* Paris, collection Hautes Études, EHESS, Gallimard, Le Seuil, 2011, p. 255-280 ; Antoine Garapon, *Des crimes qu'on ne peut ni punir ni pardonner,* Paris, Odile Jacob, 2002.

3. Paul Langevin, *La pensée,* 5 juillet 1945, p. 3-16. Sur tout cela, je renvoie à Bernadette Bensaude-Vincent, « Framing a Nuclear Order of Time », à paraître dans B. Bensaude-Vincent, S. Boudia, K. Sato eds. *Living in a Nuclear World. From Fukushima to Hiroshima*, Pittsburgh University Press.

4. Albert Camus, *Combat,* 8 août 1945.

5. Jean-Paul Sartre, *Les Temps modernes,* 1, 1945, p. 165-166.

6. *Ibid.*, p. 6.

7. Emmanuel Mounier, *La petite peur du XX^e^ siècle, Œuvres,* tome III, 1944-1950, Paris, Le Seuil, 1962, p. 359.

8. « Sortir de sa minorité », Emmanuel Kant, *Qu'est-ce que les Lumières ?* (1784). Les lumières sont ce qui fait sortir l'homme de la minorité qu'il doit s'imputer à lui-même, dit la première phrase.

9. Karl Jaspers, *La bombe atomique et l'avenir de l'homme,* traduction française de Ré Soupault, Paris, Plon, 1958, 22, 46, 63.

10. Günther Anders, *L'obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle,* traduction française de Christophe David, Paris, Ivrea, 2002, p. 266.

11. *Ibid.*, p. 269, 272.

12. *Ibid.*, p. 309.

13. *Ibid.*, p. 31.

14. *Ibid.*, p. 314.

15. *Ibid.*, p. 315.

16. *Ibid.*, p. 316.

17. *Ibid.*, p. 316.

18. Michel Serres, *Éclaircissements,* Paris, Éditions François Bourin, 1992, p. 13.

19. M. Serres, « Trahison : la Thanatocratie », in *Hermès III*, *La traduction*, Paris, Éditions de Minuit, 1974, p. 101.

20. Paul Crutzen, John Birks, « The Atmosphere after a Nuclear War : Twilight at Noon », *Ambio*, 11/2-3, 1982, p. 114-125.

21. B. Bensaude-Vincent, *art. cit.* (à paraître).

22. Samuel Beckett, *En attendant Godot,* Paris, Éditions de Minuit, 1952, p. 123.

23. *Ibid.*, p. 81.

24. *Ibid.*, p. 83.

25. Michel Foucault, *Dits et Écrits* II, collection Quarto, Paris, Gallimard, 2001, p. 881.

26. F. Hartog, « Michel Foucault guetteur du présent », in *Foucault(s),* sous la direction de J.-F. Braunstein, D. Lorenzini, A. Revel, J. Revel et A. Sforzini, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2017, p. 97-104.

27. Wolfgang Streeck, *Du temps acheté. La crise sans cesse ajournée du capitalisme démocratique,* traduction française de Frédéric Joly, Paris, Gallimard, 2014, p. 45.

28. W. Streeck, *ibid.*, p. 15.

29. Hartmut Rosa, *Accélération. Une critique sociale du temps,* traduction française de Didier Renault, Paris, La Découverte, 2010, p. 35.

30. Christophe Bouton, *Le temps de l'urgence,* Lormont, Le Bord de l'eau, 2013, p. 17.

31. *Ibid.*, p. 132.

32. Comité invisible, *Maintenant,* Paris, La Fabrique, 2017, p. 17.

33. *Ibid.*, p. 16.

34. *Ibid.*, p. 16.

35. *Ibid.*, p. 13.

36. *Ibid.*, p. 14.

37. Marcel Gauchet, Philippe Meirieu : à l'occasion d'un débat sur le thème « Peut-on réinventer l'école ? », lors des Rencontres d'Avignon (13 juillet 2011).

38. Voir *supra*, ici et ici.

39. Alphonse Dupront, *Recherches et débats du centre catholique des intellectuels français,* 1964, p. 25, 47.

40. F. Hartog, *Régimes d'historicité, op. cit.*, p. 249, 261-268. Isabelle Anatole-Gabriel, *La fabrique du patrimoine de l'humanité. L'Unesco et la protection patrimoniale (1945-1992),* Paris, Publications de la Sorbonne et Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2016.

41. Définition du principe de précaution : « Lorsque la réalisation d'un dommage, bien qu'incertaine en l'état des connaissances scientifiques, pourrait affecter de manière grave et irréversible l'environnement, les autorités publiques veilleront, par application du principe de précaution, et dans leurs domaines d'attribution, à la mise en œuvre de procédures d'évaluation des risques et à l'adoption de mesures provisoires et proportionnées afin de parer à la réalisation du dommage » (article 5).

42. Mireille Delmas-Marty, *Libertés et sûreté dans un monde dangereux*, Paris, Le Seuil, 2010, p. 7.

43. Antoine Garapon, « La lutte antiterroriste et le tournant préventif de la justice », *Esprit*, mars-avril 2008, p. 151-154.

44. M. Delmas-Marty, *op. cit.*, p. 188.

45. Annette Wieviorka, *L'ère du témoin,* Paris, Plon, 1998.

46. Daniel Mendelsohn, *Les Disparus,* traduction française de Pierre Guglielmina, Paris, Flammarion, 2007, p. 704.

47. Pierre Nora, « Entre mémoire et histoire », *Les lieux de mémoire,* Paris, Gallimard, 1984, p. XVII-XLII.

48. Nikolay Koposov, *Memory Laws, Memory Wars : The Politics of the Past in Europe and Russia,* Cambridge, Cambridge University Press, 2018.

49. F. Hartog, *Croire en l'histoire,* Paris, Champs Histoire, Flammarion, 2016, p. 9-36.

50. Olivier Roy, *L'Europe est-elle chrétienne ?* Paris, Le Seuil, 2019, p. 112.

51. Jean-Louis Comolli, *Daech, le cinéma et la mort,* Lagrasse, Verdier, 2016, p. 36, 72.

52. Paul, Philippiens, 3, 13, voir *supra*.

53. H. Rosa, *Aliénation et accélération. Vers une théorie critique de la modernité tardive,* traduction française de Thomas Chaumont, Paris, La Découverte, 2012, p. 104.

54. H. Rosa, *Accélération, op. cit.*, p. 323.

55. Sur les discordances temporelles, les analyses d'Ernst Bloch, dans le contexte allemand des années 1930, ont été généralisées par Koselleck qui voit dans le simultané du non-simultané une des trois modalités de l'expérience de l'histoire (à côté de l'irréversibilité et du caractère répétitif des structures). Avec le temps moderne et le progrès, le simultané du non-simultané devient retard (à combler) ou avance (à accroître).

56. C. Bouton, *Le temps de l'urgence, op. cit.*, p. 261-263.

57. « Une horloge pour 10 000 ans », *Le Monde,* blog de Frédéric Joignot, 22 février 2018. Le site de la Fondation, basée à San Francisco, annonce que l'horloge est en construction et qu'il y en a d'autres en projet. Le nom de la Fondation semble

ambigu : pourquoi ce *Long Now* (présentiste) pour un projet culturel tourné vers un long futur (dix mille ans) ?

58. F. Hartog, « L'histoire à venir ? », dans P. Boucheron et F. Hartog, *L'histoire à venir*, Toulouse, Anacharsis, 2018.

59. Dans un sondage de l'institut OpinionWay réalisé en mars 2019, 48 % des Français estiment qu'il est trop tard pour inverser le cours du réchauffement climatique. La permaculture se développe, ainsi que diverses formes de survivalisme.

60. Isabelle Stengers, *Au temps des catastrophes. Résister à la barbarie qui vient,* Paris, Les Empêcheurs de penser en rond/La Découverte, 2009.

61. Michaël Fœssel, *Après la fin du monde. Critique de la raison apocalyptique,* Paris, Le Seuil, 2012.

62. Olivier Rey, *Leurre et malheur du transhumanisme,* Paris, Desclée de Brouwer, 2018.

63. Daniel Cohen, *Les gènes de l'espoir,* Paris, Robert Laffont, 1993, p. 261.

64. Armin Grunwald, « What Does the Debate on (post) human Futures Tell Us », *in* J.B. Hurlbut, H. Tirosh-Samuelson (eds.), *Perfecting Human Futures,* Wiesbaden, Springer Fachmedien, 2016, p. 35-50.

65. Ray Kurzweil, *The Singularity is near : When Humans transcend Biology,* New York, Viking, 2005.

66. Voir *supra*, ici et ici.

67. Voir *supra*.

68. Voir *supra*.

69. Christophe Bonneuil, Jean-Baptiste Fressoz, *L'événement Anthropocène. La Terre, l'histoire et nous,* Paris, Le Seuil, 2013, p. 17-33, pour un rapide historique de l'apparition du mot.

70. « Welcome to the Anthropocene » : page de couverture de *The Economist,* 26 mai 2011. Les lecteurs du *New York Times* et du *Monde* ont des nouvelles fréquentes (et inquiétantes) de l'Anthropocène.

71. Par système de la Terre ou système Terre, on entend un ensemble de processus physiques, géologiques, biologiques en interactions les uns avec les autres, opérant à différentes échelles et selon des temporalités propres, impliquant des vivants et des non-vivants, la vie en général.

72. Jan Zalasiewicz, « The Extraordinary Strata of the Anthropocene », in *Environmental Humanities, Voices from the Anthropocene,* S. Oppermann, S. Iovino (eds.), 2017, p. 115-131. Géologue, professeur à l'Université de Leicester, Zalasiewicz préside the Anthropocene Working Group of the International Commission on Stratigraphy.

73. *Ibid.*, p. 123.

74. *Ibid.*, p. 124.

75. *Ibid.*, p. 127.

76. *Ibid.*, p. 129.

77. *Ibid.*, p. 117.

78. Lucrèce, *De la Nature,* 2, 1-2.

79. Dipesh Chakrabarty, « The Climate of History : Four Theses », *Critical Inquiry,* 35, 2, 2009, p. 220.

80. D. Chakrabarty, « The Human Condition in the Anthropocene », The Tanner Lectures in Human Values, Yale University, 2015. On lira l'aboutissement de sa réflexion dans *The Climate of History in a Planetary Age*, Chicago, Chicago University Press, 2021.

81. D. Chakrabarty, *Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale et la différence historique,* traduction française d'Olivier Ruchet et Nicolas Vieillescazes, Paris, Éditions Amsterdam, 2009.

82. Karl Jaspers, *La situation spirituelle de notre époque* (1931), traduction française de Jean Ladrière, Paris, Desclée de Brouwer, 1952, p. 11, 20. Jaspers use aussi, p. 30 sq., du concept de « situation ».

83. Zoltán Boldizsár Simon, *History in Times of Unprecedented Change. A Theory for the 21st Century,* Londres, Bloomsbury Academic, 2019.

84. C. Bonneuil, J.-B. Fressoz, *L'événement Anthropocène…, op. cit.*

85. J.R. McNeill, Peter Engelke, *The Great Acceleration. An Environmental History of the Anthropocene since 1945,* Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2014, p. 6.

86. Clive Hamilton cité par D. Chakrabarty, « The Human Condition… », *op. cit.*, p. 141. En français, Clive Hamilton, *Requiem pour l'espèce humaine. Faire face à la réalité du changement climatique,* traduction française de Jacques Trainer et Françoise Gicquel, Paris, Presses de Sciences-Po, 2013.

87. Andrew Shryock, Daniel Lord Smail, *Deep History. The Architecture of Past and Present,* Berkeley, The University of California Press, 2011.

88. Voir *supra*.

89. D. Chakrabarty, « The Human Condition… », *op. cit.*, p. 181.

90. L'horloge de l'Apocalypse, qui, depuis 1947, mesure le temps qui nous sépare de l'apocalypse nucléaire, a été avancée à minuit moins deux en 2018. La mesure s'est élargie aux menaces pesant sur l'humanité et la planète. Nick Bostrom, passant en revue les hypothèses pour le futur de l'humanité (extinction, effondrements suivis de reprise, sorte d'état intermédiaire, posthumanité), amène à la conclusion que la quatrième est celle qui a le plus d'avenir, « The Future of Humanity », https://nickbostrom.com/papers/future.pdf

91. David Archer, *The Long Thaw : How Humans are changing the Next 100 000 Years of the Earth's Climate,* Princeton, NJ, Princeton University Press, 2009, p. 9.

92. Bruno Latour, *Face à Gaïa,* Paris, La Découverte, 2015, p. 316.

93. *Ibid.*, p. 320.

94. Fredric Jameson, cité par Latour, *op. cit.*, p. 144.

95. L'Aménagement du territoire appartient encore à la logique futuriste du Plan. Un temps où les ingénieurs des Ponts et Chaussées et les grands commis de l'État étaient sûrs d'eux et assurés d'œuvrer pour le futur.

96. Hans Jonas, *Pour une éthique du futur,* traduit de l'allemand et présenté par S. Cornille et Ph. Ivernel, Paris, Éditions Payot et Rivages, 1998, p. 78, 107.

97. Jean-Pierre Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain,* Paris, Le Seuil, 2002. Dans *Après la fin du monde. Critique de la raison apocalyptique,* Michaël Fœssel critique ce qu'il désigne comme « la logique du pire ». « En posant la catastrophe comme d'ores et déjà certaine, on se condamne tout d'abord à abandonner les transformations du monde à des processus sur lesquels les hommes n'ont aucune prise. Ensuite, on envisage l'avenir du monde sous la figure d'un destin, à contre-courant de toutes les tentatives modernes pour le penser comme un horizon ouvert à l'incertitude », p. 18-19.

98. Ainsi Pierre-Henri Castel se propose d'explorer les conséquences de la proposition qui ouvre son livre, *Le mal qui vient,* Paris, Éditions du Cerf, 2018 : « Il s'écoulera moins de temps entre le dernier homme et moi, qu'entre moi et, disons, Christophe Colomb. » Dans *Devant l'effondrement. Essai de collapsologie* (Paris, Les liens qui libèrent, 2019), Yves Cochet, ancien ministre de l'Environnement, annonce la fin de nos modes de vie entre 2020 et 2035.

99. Clive Hamilton, qui est professeur à l'université de Canberra, commence ainsi une tribune, publiée dans *Le Monde* du 11 janvier 2020, à propos des incendies qui ravagent les provinces du sud de l'Australie depuis plusieurs mois : « On croirait l'apocalypse. Une catastrophe nationale est en train de se produire, qui, chaque jour, crée de nouveaux chocs. » Et il conclut sur un deuil, « plus difficile à définir », qu'il faudra faire : « la mort de l'avenir ».

100. Entretien paru dans *Le Monde*, 31 mai 2019.

101. Voir *supra*. Jamais à court d'analogie, non apocalyptique cette fois, Latour en propose une autre pour décrire le moment actuel. De même que le XVI^e^ siècle a été ébranlé par le choc de la découverte de terres nouvelles, nous sommes de même déstabilisés par la découverte de nouvelles façons d'être sur Terre, *Face à Gaïa*, p. 247.

102. B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique,* Paris, La Découverte, 1997.

103. B. Latour, *Face à Gaïa, op. cit.,* p. 252.

104. *Ibid.,* p. 283. La caractéristique première du temps moderne étant la suppression des bornes et l'ouverture d'un futur indéfini, voire infini, l'apocalypse ne peut que s'effacer de l'horizon. À sa place, l'utopie temporalisée, futuriste, peut se déployer.

105. *Ibid.,* p. 275, 283.

106. *Ibid.,* p. 365.

107. Inscrivant ses réflexions dans la suite de celles de Bergson, Charles Péguy traite longuement du présent dans *Note conjointe sur M. Descartes* : « Un homme [Bergson] vit que le présent n'était point l'extrême rebord du passé du côté de la

récence, mais l'extrême rebord du futur du côté de la présence […] Et qu'il fallait saisir le présent dans le présent même […] Qu'il y a dans le présent un certain être propre » (*Œuvres en prose complètes*, III, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1992, p. 1440).

108. B. Latour, *Face à Gaïa*, *op. cit.*, p. 230.

109. *Ibid.*, p. 370.

110. *Ibid.*, p. 230.

111. *Ibid.*, p. 366.

112. *Ibid.*, p. 370.

113. *Ibid.*, p. 324, 371.

CONCLUSION

L'Anthropocène et l'histoire

En général, apocalypse et histoire ne vont guère ensemble. Concentré sur le calcul de la date de la fin qui approche, l'apocalypticien n'attend plus rien du passé et espère, ou espère et redoute à la fois que se termine un présent qui n'offre plus aucune issue. L'aporie est complète et le dénouement doit venir d'ailleurs. Pour Daniel, seul le Jour du Seigneur pouvait mettre fin à l'abomination d'Antiochos IV. Tous les millénarismes ont été portés par l'espérance d'un Ciel nouveau et d'une nouvelle Terre. Du temps *chronos*, temps de misère, il n'y a rien de bon à attendre, sauf sa fin. Or Latour, apocalypticien décidément singulier, fait une place à l'histoire. L'entrée dans l'Anthropocène peut, estime-t-il, permettre aux Humains de « retrouver le fil de l'histoire » ou « un sens de l'histoire qui leur a été enlevé par ce qu'ils avaient pris jusqu'à présent pour un cadre dépourvu de toute capacité de réaction[1] ». Ils avaient nommé ce cadre Nature et en avaient fait un arrière-plan du monde, de leur monde avec son temps propre et son histoire. Mais voilà que les scientifiques sont devenus les historiens de la nature[2]. La géologie avec ses milliards d'années en direction du passé et du futur est une science historique. Il ne faudrait pas voir *Gaïa* comme « une machine cybernétique contrôlée par des boucles de rétroaction »,

mais bien plutôt comme une suite « d'événements historiques » et donc comme une « puissance d'historicisation[3] ». Buffon estimait que, pour se constituer, l'Histoire naturelle devait emprunter sa méthode à « l'histoire civile » ; aujourd'hui, nous dit Latour, ce sont les scientifiques qui, en historisant la nature ou le système Terre, invitent à repenser « l'histoire civile », soit l'histoire et le temps du monde. Ce n'est là qu'un signal, mais intéressant, car il vient d'un sociologue et philosophe des sciences pour qui l'histoire n'a pas été au centre de ses préoccupations. Retenons déjà que l'Anthropocène, loin d'être une énième version d'une fin de l'histoire, pourrait mener vers une réouverture de l'histoire et un nouveau concept d'histoire.

Rappelons-nous que, depuis plusieurs décennies déjà, le droit a été sollicité pour faire entrer la nature dans le temps *chronos* en la constituant comme patrimoine. De ce bien jusqu'alors inappropriable et inaltérable, l'humanité devenait responsable. Ce fut, en 1972, l'adoption par l'assemblée générale de l'UNESCO de la convention pour « la protection du patrimoine mondial culturel et naturel ». Suivit, en 2003, celle pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel. À ce titre des lieux sacrés aux yeux des habitants, des paysages pouvaient entrer dans la liste des sites à protéger. Aujourd'hui, l'opération juridique va plus loin puisqu'on peut doter d'une personnalité juridique des entités naturelles et des milieux de vie. Ainsi fut fait du fleuve Wanganui en Nouvelle-Zélande. On passe alors de patrimoine de l'humanité à « bien commun de l'humanité ». Prenant une acception nouvelle, le commun englobe à la fois des ensembles humains et non humains[4].

Historien, Dipesh Chakrabarty a engagé sa réflexion, nous l'avons déjà indiqué, en s'interrogeant sur ce que le changement climatique faisait à l'histoire, avant d'élargir progressivement son enquête vers une interrogation sur ce que l'Anthropocène transformait dans la

condition humaine. D'emblée, il avait pointé le problème majeur que posaient les chronologies désaccordées entre l'histoire du capitalisme et celle de l'espèce humaine. Séparées, il ne faut pas moins les tenir ensemble, sans chercher, pour autant, à les fondre l'une dans l'autre. Leur tension, écrivait-il avec justesse, « étire l'idée même de compréhension historique » (*stretches the very idea of historical understanding*), la tend aux limites[5]. C'est cet écart, ce différend, pourrait-on dire, qu'il n'a cessé d'explorer depuis dans toute son étendue et dans tous ses attendus[6]. Il y a, d'un côté, le temps *chronos* familier de l'histoire du monde, de l'autre, l'altérité du temps *chronos* de la Terre. En 2009, il recourait à Walter Benjamin pour évoquer ce que pourrait être une nouvelle histoire universelle surgissant, tel l'éclair au moment du danger, d'un sens partagé de la catastrophe dont est porteur le changement climatique[7]. Véritablement universelle, cette histoire serait aussi négative. L'éclair benjaminien pouvait correspondre au moment d'une prise de conscience.

En se référant plus récemment à Karl Jaspers, Chakrabarty relie changement climatique et « conscience d'époque[8] ». La caractéristique première de cette conscience est qu'elle est clivée, puisqu'il y a, d'un côté, l'humanité prise comme sujet politique (avec ses divisions) et, de l'autre, l'humanité comme espèce et force géologique ; en découle un écart entre des temporalités foncièrement discordantes. L'artefact qu'est le concept de conscience d'époque aide, estime Chakrabarty, à y voir plus clair, en évitant de confondre les registres et les logiques qui les organisent, mais il n'apporte pas de solution toute prête à la question qui importe le plus : comment vivre l'Anthropocène et, d'abord, comment vivre dans l'Anthropocène ?

Du temps ou mieux, des temps du monde, nous avons une expérience, mais de la temporalité de l'Anthropocène, nulle expérience directe ne nous est accessible, alors même que nous

savons pertinemment que l'ignorer n'est plus possible. Des trois catégories qui ont structuré le temps *chronos* du monde, le passé, le présent et le futur, il a été possible de tirer cette forme métabolisée qu'est le régime d'historicité comme outil heuristique. De la situation, la nôtre désormais, qui consiste à nous trouver à la fois dans le temps du monde et dans celui de l'Anthropocène, qui se touchent, interfèrent, mais ne sauraient se mêler, vu les différences d'échelle qui les séparent, peut-on faire l'hypothèse d'un régime anthropocénique d'historicité ?

Peut-être la notion de simultané du non-simultané, rencontrée plusieurs fois dans notre parcours[9], peut-elle nous aider à faire un pas de plus ? Elle a, en effet, permis de nommer des moments de trouble dans le temps. Quand les Espagnols rencontrent les Indiens, ils font une expérience du simultané du non-simultané. Ces êtres inconnus jusqu'alors, ignorés de la Bible et des Anciens, sont, à certains égards, des contemporains et, à d'autres, pas du tout. Ils sont en même temps des contemporains et des non-contemporains. L'altérité temporelle n'est donc pas supprimée, mais elle est canalisée, domestiquée. À partir de cette reconnaissance de l'écart peuvent s'engager des politiques pour le réduire et le supprimer. Elles se sont appelées conversion et colonisation. Il fallait faire entrer les indigènes dans le temps *chronos* européen et leur donner accès au temps *kairos* chrétien. Évidemment, l'Anthropocène n'est pas un Indien, ni même comme un Indien. Mais la rencontre, le heurt avec les temporalités de l'Anthropocène a quelque analogie avec une expérience du simultané du non-simultané. Même si la façon d'y faire face ne peut être identique. Nulle conversion ou colonisation ne sont au programme ! Ou, si conversion il doit y avoir, elle est entièrement à notre charge. Aujourd'hui, ce n'est plus nous qui prenons la Terre,

mais plutôt elle qui nous prend : cette prise de Terre inversée décrite par Latour.

L'effacement du régime moderne d'historicité et de son temps orienté vers le futur a ouvert un espace au présentisme et, du même coup, à une multitude de temporalités discordantes et donc à un nombre croissant d'occurrences du simultané du non-simultané. L'individualisation croissante du temps y pousse : mon temps n'est pas le tien, qui n'est pas le vôtre, même si nous partageons l'instantanéité des messages électroniques et les mêmes *smartphones*. Un des traits du rapport au temps contemporain est donc celui d'une discordance généralisée, avec les effets de déliaison sociale (y compris familiale) évoqués plus haut. Exorbitante des temps du monde, celle introduite par l'Anthropocène est d'un autre ordre, puisqu'elle est définitivement irréductible. L'éclairer toutefois par la notion de simultané du non-simultané ajoute au moins un peu d'intelligibilité à l'expérience de sa rencontre (alors même, encore une fois, qu'une expérience directe des temporalités de l'Anthropocène n'est pas à notre portée).

La notion de simultané du non-simultané nous reconduit, en réalité, vers le régime chrétien d'historicité. Qui est, en effet, celui qui l'a théorisé (sans le nommer ainsi) jusqu'à le placer au cœur de l'histoire universelle, sinon Augustin ? Toute l'histoire des deux cités, celle de Dieu et celle de la Terre, qui nous a accompagnés depuis le début de notre enquête, est celle de leur marche mêlée et distincte, toujours traversée par l'expérience du simultané du non-simultané : l'une, celle de la Terre, des hommes, des luttes pour le pouvoir, des crimes fratricides, est dans le temps *chronos*, rien que *chronos*, tandis que l'autre, tout en étant (encore) dans le temps *chronos*, participe (déjà) du temps *kairos*. Elles sont et ne sont pas dans le même temps : l'une achèvera sa course avec le temps lui-même, l'autre rejoindra

l'éternité divine à laquelle elle aspire depuis ses débuts, le temps *kairos* se fondant alors dans l'immutabilité éternelle de Dieu. Mais Augustin n'a fait lui-même que généraliser le simultané du non-simultané que Paul est le premier à avoir formulé, sinon conçu. Vivre en chrétien, c'est, avons-nous reconnu, vivre dans deux temps en même temps : être dans le présent du temps ordinaire tout en n'en étant pas (le « comme ne pas[10] »). Avoir encore un pied dans le temps *chronos* et déjà un autre dans le présent apocalyptique du *Kairos* christique. Devenir chrétien, c'est apprendre à vivre dans deux temporalités incommensurables, l'éternité de Dieu, par définition inaccessible, indubitable et irreprésentable, et le temps *chronos* ordinaire. Pour établir un rapport entre les deux, les chrétiens ont fait de Jésus, le Messie, c'est-à-dire le médiateur : le *Kairos*. À cette médiation première s'est ajouté un second dispositif, plus directement en prise avec le temps *chronos*, celui de l'*accommodatio*, dont nous avons marqué toute l'importance historique. Dieu ne change pas, mais, pour guider les humains sur la route de la perfection, il sait adapter ses commandements en fonction des temps et des moments. À l'accommodation divine a répondu du côté de l'Église la *reformatio*, qui, de façon concrète, faisait une place au temps du monde[11]. La réforme devenait, au fond, la manière d'être au monde de l'Église : d'être en prise avec le temps du monde sans jamais lui appartenir pleinement. Pour la *renovatio,* qui culminait dans l'Eucharistie, il revenait à la liturgie de la prendre en charge, tandis que la *translatio* donnait sens à l'histoire universelle.

Quand le pape François, dans son encyclique écologique *Loué sois-Tu,* fait entendre le magistère de l'Église d'aujourd'hui, il prône, au fond, une *reformatio*, mais autant à l'adresse des non-croyants que des croyants. L'enjeu est, en effet, « la sauvegarde de la maison commune » : il faut sauvegarder mais aussi restaurer. Ce manifeste,

qui, bien entendu, se garde de toute considération sur le temps de la fin ou la fin des temps, part d'une « analyse de la situation actuelle de l'humanité », sous la forme d'un bref rapport et d'un inventaire des dégâts[12]. Le pape se place sur le terrain du factuel. Mais, pour briser « la spirale d'autodestruction dans laquelle nous nous enfonçons », il appelle à une véritable « conversion écologique[13] ». De quelle écologie s'agit-il ? D'une écologie « intégrale », qui n'oublie pas d'inclure « une écologie de l'homme, parce que l'homme aussi possède une nature qu'il doit respecter et qu'il ne peut manipuler à volonté[14] ». L'écologie permet aussi de rappeler la doctrine de l'Église en matière de procréation. En réponse à ceux qui font de la Bible le point de départ de la domination humaine sur le monde, le pape répond qu'il s'agit d'une lecture fautive et tronquée. Car le récit de la Genèse qui invite à « dominer » la terre dit aussi qu'il convient de « cultiver et garder » le jardin du monde[15].

Si le pape ne prononce pas le mot « apocalypse » (même pour le rejeter), le nom Anthropocène ne vient pas, non plus, sous sa plume. Il reste dans la problématique de l'écologie et donc dans le seul temps du monde, celui de la maison commune qu'il est urgent de sauvegarder et de réparer. Le chemin qu'il indique est bien celui de la *reformatio*. Même si le chrétien sait que l'écologie découle du Christ et si « l'Eucharistie est en soi un acte d'amour cosmique », la « conversion » demandée par le pape s'insère dans le temps *chronos* du monde[16]. Son inventaire de la situation actuelle de l'humanité ne rencontre ni n'affronte les temporalités exorbitantes de l'Anthropocène qui, si elles ne troublent pas le chrétien qu'il est, déstabilisent ce que nous pensions être la condition humaine. Ce n'est donc pas du côté du magistère de l'Église que nous trouverons un chemin pour sortir de l'aporie, alors même que le christianisme

sait fort bien ce que signifie vivre dans des temporalités inconciliables. Puisqu'on touche là au cœur du « mystère » chrétien.

Il me revient moins qu'à quiconque de bricoler en vitesse une analogie entre les dispositifs élaborés par les chrétiens pour mettre en rapport éternité et temps, et tel n'est pas mon propos. Ce serait même absurde. Mais nous pouvons au moins retenir qu'à cette aporie une réponse a été apportée, qui a finalement conduit, pour en rester à la seule question du temps, à la conception et à la mise en place d'un nouveau régime d'historicité : ce régime chrétien qui a si puissamment et durablement configuré les manières occidentales de faire avec *chronos*, en mobilisant, pour lui faire face, les concepts de *Kairos* et de *Krisis*. Aussi comprend-on aisément qu'entre l'Anthropocène et nous, entre ce temps immense et notre temps éphémère, certains cherchent des médiations, recourent à des formes ou à des succédanés de temps *kairos* et raniment des équivalents de *Krisis*. En particulier, les apocalypticiens de diverses obédiences, dès l'instant où se trouve réactivé le ciseau augustinien de la fin des temps et du temps de la fin.

Mais la grande différence avec l'ancienne configuration chrétienne est que des temporalités de l'Anthropocène aux nôtres, il n'y a que du temps *chronos*, en plus ou moins grande quantité. Le système de la Terre n'est pas Dieu et « l'Événement » Anthropocène n'est pas un analogue (même négatif) de l'Incarnation, même s'il est unique, sans précédent dans l'histoire humaine et ouvre un temps nouveau. Mais, encore une fois, ce temps inédit est du temps *chronos*. Nous sommes face à de gigantesques différences d'échelles temporelles, mais pas confrontés à des temporalités de nature différentes. De plus, si nous sommes entrés dans le temps de la fin, il ne s'agit nullement du temps de la planète, mais uniquement de celui du monde, dont les Modernes avaient cru faire le moteur de

l'Histoire universelle : la leur. Si la sixième extinction des espèces devait se produire dans quelques siècles, le système de la Terre n'en continuerait pas moins son cours, tandis que l'époque de l'Anthropocène se poursuivrait encore pendant des milliers d'années. Et le silence, moins de ces espaces infinis que de ces temps indéfinis, n'effraierait plus personne.

Pour vivre dans l'Anthropocène, avons-nous besoin de nous fabriquer des médiateurs ou des médiations à même d'appréhender ce formidable *Chronos* ? Ou bien sommes-nous capables de sortir de notre « minorité » chronologique et de faire de l'incommensurable notre nouvelle expérience historique ? Oui, entre le temps de l'Anthropocène et le temps du monde, il n'y a pas de commune mesure et, pourtant, nous n'avons plus d'autre choix que de vivre dans l'un et l'autre en même temps. *Chronos* a toujours été clivé, en ce sens, il n'y a donc rien de nouveau, mais cette fois les humains ne peuvent s'assurer une prise sur cette partition. Les Grecs n'ont jamais prétendu avoir la maîtrise de l'éternité ou de la perpétuité du cours des astres, mais Platon en a tiré sa conception du temps des humains comme image mobile de l'éternité et Aristote celle d'un temps sans commencement ni fin comme nombre du mouvement. Le cliver a donc été une ressource pour penser le temps, une façon de saisir l'Insaisissable. Nous faudrait-il un Platon, un Aristote ou un Augustin pour repenser le temps à partir du clivage entre les temporalités de l'Anthropocène et les temps du monde, le nôtre ?

Même si de l'Anthropocène nous ne pouvons avoir d'expérience directe, même si nous ne pouvons nous voir en tant qu'espèce humaine, nous sommes à même désormais d'en mesurer les effets (négatifs) sur le monde et les temps du monde. L'urgence climatique est partout, et tout ce qui n'y répond pas immédiatement tombe sous le coup de l'accusation d'inaction. Les illusions présentistes n'ont

clairement pas disparu. D'autant moins que l'autre part de la nouvelle condition historique est la condition numérique, déjà évoquée, qui est, elle, structurellement présentiste. Notre condition est donc faite d'écarts : écart entre le temps de l'Anthropocène et les temps du monde (de plus en plus fragmentés), écart entre le présentisme numérique (au cœur de la globalisation) et les autres temporalités du monde, écart enfin radical entre ce présentisme et les temporalités de l'Anthropocène. Cette condition est une expérience d'écartèlement. Dans une semblable configuration, un régime anthropocénique d'historicité serait la façon de tenir ensemble ces différents écarts (du plus petit au plus grand), mais sans les réduire. Il ne s'agit plus seulement (comme au bon vieux temps) d'articuler passé, présent et futur, mais de prendre en compte des passés, des présents et des futurs, qui ont des portées différentes, divergentes, contradictoires même, mais qui forment un *nexus* ou un écheveau de temporalités dont nous nous trouvons, à des titres et degrés divers, partie prenante et aussi agissante. La première difficulté est de s'orienter dans ce nœud de temporalités, que nul Alexandre ne viendra trancher. Le tenter serait même illusoire. C'est ce à quoi peut contribuer le concept de régime anthropocénique d'historicité : aider à s'orienter, à démêler, à ordonner en vue de dégager l'ordre des temps qui est et sera celui de la nouvelle condition humaine[17].

À la fin des *Mémoires d'outre-tombe*, Chateaubriand concluait que son époque était placée entre une double impossibilité : celle du passé et celle de l'avenir[18]. Le passé de l'Ancien Régime ne pouvait revenir. Prétendre le restaurer était un contresens, car c'était aller à contresens du cours du temps ; l'ancien régime d'historicité avait perdu sa prise sur le nouveau temps *chronos*. Mais l'avenir lui apparaissait également impossible, s'il cédait à « la folie du moment »

qui était « d'arriver à l'unité des peuples et de ne faire qu'un seul homme de l'espèce entière ».

Aujourd'hui, nous pouvons avoir le sentiment de nous trouver pris, à notre tour, dans une double impossibilité du passé et de l'avenir. Pas la même, mais analogue. Que le régime moderne d'historicité, dont nous avons suivi le déclin et la chute dans le monde occidental, reprenne simplement son cours est hautement improbable. Demeurer claquemurés dans l'étroit temps du monde, dont nous avons été si fiers ou, pire, dans l'étroit cagibi du présentisme, n'est plus possible. Mais l'avenir est-il, pour autant, dégagé ? Nullement. Paradoxalement, il y aurait une impossibilité de l'avenir du fait de sa surabondance même. Par l'irruption de trop de futur d'un coup, telle une vague qui déferle et balaye le pont du navire peinant dans le gros temps. Ce futur anthropocénique est non seulement formidablement long, mais en plus, ce qui est plus déroutant encore, il est déjà joué partiellement, dans la mesure où nous, à la fois comme humains et comme espèce, y avons déjà eu un rôle, avons et aurons encore un rôle, et donc une responsabilité, qui se décline au passé, au présent et au futur.

Quel rôle aujourd'hui et comment le jouer, sachant que, dans ce qui est sans doute le rôle de notre vie, nous engageons notre propre vie, mais aussi celle des humains et non-humains présents et à venir ? Faire face à *Chronos*, à ce nouveau *chronos* si fortement restitué, ne peut faire l'économie de la question et, si possible, d'une réponse aussi. Si cette interrogation majeure est la plus récente et si elle se trouve de plus en plus rattrapée par l'urgence, cette pathologie du temps contemporain, elle n'est pas la seule. Nous avons aussi, et même plus que jamais, à débrouiller l'entrelacs des temporalités multiples, conflictuelles, antagonistes aussi, des temps du monde, toutes saisies également par l'urgence et de plus en plus configurées,

sinon régies par le présentisme numérique, qui transforme également et rapidement la condition humaine.

Faire face aujourd'hui à *Chronos,* c'est faire face au vent nouveau qui s'est levé, ce vent au souffle puissant et établi pour très longtemps de l'Anthropocène, mais c'est aussi avoir à faire face au vent vif et impérieux du présentisme. Un monde s'achève, mais demeure l'injonction de Paul Valéry, non plus dans ses *Cahiers* du petit matin, mais à la fin du *Cimetière marin* : « Le vent se lève !… Il faut tenter de vivre[19] » : des vents nouveaux se sont levés, et nous aussi, il nous faut tenter de vivre, si nous voulons qu'il y ait demain un monde habitable et que le vital l'emporte sur le létal.

Alors insaisissable, *Chronos*, oui, et pourtant ne cesser de s'y employer a été, est le propre des humains. Puissent ces pages y avoir un peu contribué ! Non pour rendre le présent déductible, mais au moins plus intelligible. « Que je sois le lieu des temps », notait Michelet dans son journal à la date du 2 septembre 1850. Y prétendre, sûrement pas, mais en rêver quelquefois peut justifier une vie d'historien.

P.-S. : *Chronos* était terminé quand est survenue l'épidémie du Covid-19, qui, partie de Chine, a vite touché le monde entier. Davantage le monde occidental, jusqu'à maintenant du moins. En parler ? Mais comment le faire en quelques lignes ? Ne pas en parler ? À l'évidence, impossible. Même si nul ne sait en cette fin du mois d'avril 2020 jusqu'où s'étendra l'onde de choc des crises provoquées par cet invisible appartenant à peine au vivant, qui a, en quelques semaines, confiné plus de la moitié de la population mondiale et mis toute l'économie à l'arrêt. Oui, plus encore que Valéry ne l'imaginait, le présent est « indéductible ». Les historiens se trouvent-ils dans la même situation que Chateaubriand rédigeant, en 1794, son *Essai sur*

les révolutions ? « Souvent, se plaît-il à rappeler, il fallait effacer la nuit le tableau que j'avais esquissé le jour : les événements couraient plus vite que ma plume. » Mais il l'écrit trente ans après !

La crise ou la révolution du coronavirus infirme-t-elle le tableau présenté ici ? Non, dans la mesure où, avant d'arriver et en vue d'arriver jusqu'à l'entrelacs des temporalités contemporaines, l'enquête est partie de très loin, pour repérer la mise en place des trois concepts de *Chronos*, *Kairos* et *Krisis* et suivre leurs avatars dans la longue durée. À coup sûr, la crise en cours ajoute encore de la complexité. En accélérant et en renforçant certaines tendances déjà présentes, en en contrariant d'autres, elle accenture encore le trouble dans le présentisme, mais ne brouille pas le tableau.

Avec l'arrivée du virus nous avons dû faire, en quelques jours, l'expérience de trois nouvelles temporalités. L'inconnu du temps propre au virus s'impose ; le temps médical cherche, en application des vieux préceptes hippocratiques, à repérer le rythme de la maladie, à reconnaître ses jours « critiques », à risquer un pronostic, bref à s'assurer une prise sur le temps de la maladie. Le confinement enfin, seule réponse à notre disposition pour freiner la propagation du virus, introduit un temps, pour le coup, inédit, qui est une suspension du temps. Les jours passent et le présent demeure. Ces trois temporalités, qui relèvent pleinement du temps *chronos*, se laissent subsumer sous le concept de *krisis* (au sens grec du mot) : une crise sanitaire d'ampleur exceptionnelle. Entre ces trois temporalités des conflits ont rapidement surgi. Le temps médical n'arrive pas à maîtriser le temps du virus ; il voudrait régir le temps du confinement, mais ce dernier est aussi du temps social sur lequel le politique ne peut se permettre de perdre le contrôle. Quant au temps du confinement, il n'est en rien homogène.

En effet, le confinement pour tous n'est pas le même pour tous : on ne le sait que trop. Même si s'impose à tous de domestiquer, d'une manière ou d'une autre, ce temps singulier. Y compris pour toutes celles et tous ceux qui doivent combiner confinement et travail, soit qu'ils pratiquent le télétravail, soit qu'ils doivent aller au travail. Ces derniers vivent, pour ainsi dire, avec un pied dans le temps d'avant et l'autre dans le temps nouveau. Même s'il est contesté, le présentisme, nous l'avons observé plus haut, est toujours bien là. Nous verrons si le confinement, qui équivaut à une expérience soudaine de décélération, accroît ses mises en question. Mais, pour l'heure, il se trouve assurément renforcé puisque, plus que jamais, règne l'urgence. Tout est urgent, tout délai est retard, tout retard est insupportable. Renforcé, il l'est aussi par le simple fait que pour des millions, des milliards de personnes à travers le monde le confinement est branché : connecté. On baigne dans l'immédiateté et la simultanéité. De ce fait s'accélère encore la mutation déja engagée de la condition humaine vers une condition numérique. Nous pouvons être présents à tout et tout faire, ou presque, seule manque la présence réelle. Que peut-être une télé-société où tout se règlerait par visioconférence et au moyen de cartes de crédit sans contact ? Sans oublier le flux permanent des vidéos « virales » des réseaux sociaux.

Par son ampleur, cette crise, dont l'avancée touche tout ce qui est instantanément devenu « le monde d'avant », peut-elle excéder le concept grec de crise et approcher de celui de *Krisis* (avec majuscule), tel qu'il a été mobilisé par les apocalypses et le christianisme ? *Krisis*, comme survenue de l'Apocalypse et du Jugement dernier. La Révolution française nous a fourni un cas d'école, puisqu'on a pu l'interpréter en mettant en œuvre soit le concept de *Krisis* (de la tradition chrétienne), soit celui de crise (dans

la lignée médicale grecque), voire un mixte des deux. Qu'en sera-t-il de la crise du Covid-19 ? Bien malin serait qui pourrait le dire aujourd'hui. Mais si ce devat être le début d'une crise avec majuscule, ce serait une Révolution relevant encore plus de l'indéductible de Valéry. Car même ceux qui avaient mis en garde contre les risques grandissants d'épidémies ou de pandémies avaient pour seul horizon celui d'une crise sanitaire. Il va sans dire que cet horizon est celui dans lequel s'inscrivent les États et les institutions internationales, qui escomptent et préparent une reprise, tout en redoutant des lendemains difficiles, voire très difficiles.

Mais il y a ceux aussi qui, à l'opposé, voient dans la crise sinon encore la crise finale du capitalisme, celle du moins de sa version néolibérale, et donc l'occasion à saisir pour hâter sa fin ou, au moins, pour que le monde d'après ne répète pas celui d'avant. Le Covid-19 n'est que l'argent ; derrière le pangolin et la chauve-souris, il y a nous qui ne cessons de réduire la biodiversité, nous qui sommes les coupables, même s'il en est qui sont bien plus coupables que d'autres. La pandémie est donc aussi un *kairos* à ne pas laisser passer pour, par-delà la crise sanitaire, aller vers un monde autre et même tout autre. Il faut en user comme d'un accélérateur, soit pour hâter la fin, selon la position la plus extrême, soit pour la retarder ou l'empêcher, mais au prix d'une conversion radicale de nos façons de vivre et d'agir. Reconnaître le *kairos* est une chose, le traduire en actions en est une autre. Lesquelles ? Avec ou sans violence ? Un dernier concept grec, qui a fait ses preuves depuis longtemps, vient s'inscrire entre *kairos* et *krisis*, celui de *stasis*. Comment, en effet, peser sur la crise, comment aller vers la Crise ? En traduisant, en érigeant le *kairos*-occasion en *stasis*, qu'on l'entende comme affrontement, lutte des classes, guerre civile : ce chemin est connu, et ses risques aussi.

1. *Ibid.*, p. 145, 281.

2. *Ibid.*, p. 155.

3. *Ibid.*, p. 185, 288.

4. Dans un entretien paru dans *Le Monde* (28 août 2019), Philippe Descola estimait qu'on pourrait en faire autant pour le fleuve Xingu au Brésil ou pour la Loire, ajoutant qu'il s'agissait « d'une utopie peut-être, mais urgente ». L'utopie n'échappe pas non plus à l'urgence.

5. D. Chakrabarty, « The Climate of History : Four Theses... », *art. cit.*, p. 220.

6. En proposant et en creusant une suite d'antinomies entre le monde et le globe, entre le globe et la planète, entre *anthropos* et *homo*, entre soutenable et vivable ou habitable, entre pouvoir et force. Ce sont autant de façons d'approcher la nouvelle condition humaine qui est l'objet même de son livre à paraître.

7. « The Climate of History : Four Theses… », *art. cit.*, p. 222. Sur W. Benjamin, voir *supra*.

8. K. Jaspers, *La situation spirituelle de notre époque, op. cit.*, p. 11, 20. Jaspers emploie aussi le concept de situation : devenue consciente, elle appelle un certain comportement. Il en fait également usage dans son texte de 1958 sur « la bombe atomique ».

9. Voir *supra*, ici et ici.

10. Voir *supra*.

11. Voir *supra*.

12. Pape François, *Loué sois-Tu, Laudato si,* Paris, Bayard, Mame, Le Cerf, 2015, p. 131.

13. *Ibid.*, p. 131.

14. *Ibid.*, p. 124.

15. *Ibid.*, p. 59.

16. *Ibid.*, p. 182. Et il ajoute : « L'Eucharistie unit le ciel et la terre, elle embrasse et pénètre toute la création […] Elle nous invite à être gardiens de toute la création. » Il reprend pratiquement les mots de Paul dans l'épître aux Colossiens 1, 19.

17. En dessiner les contours est l'objet même de la conclusion du livre à paraître de Dipesh Chakrabarty.

18. Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe,* II, *op. cit.*, p. 1010, 1011. La solution qu'il propose, qui n'a pas à nous retenir ici, consiste à combiner le christianisme et le progrès. Un avenir « puissant et libre » ne saurait advenir en dehors de l'espérance chrétienne.

19. Michel Guérin, *Le cimetière marin au boléro, un commentaire du poème de Paul Valéry,* Paris, Les Belles Lettres, 2017, p. 146 : « Dès que le vent s'est levé […] l'espace qui s'ouvre et celui de l'action, qui elle-même se segmente, reprend du début, rompt pour repartir. » Voir, pour affronter les inquiétudes contemporaines, la réflexion de Frédéric Worms sur les problèmes vitaux de notre temps et la façon d'y

répondre, *Pour un humanisme vital. Lettres sur la vie, la mort et le moment présent*, Paris, Odile Jacob, 2019.

INDEX

Abel 109-110, 133, 135

Abélard 158

Abraham 40, 42, 97, 101-103, 110, 112, 120-121, 147, 190, 192

Adam 20, 39, 58, 74, 80, 92, 94, 96, 99, 102, 105, 112, 121, 147, 186-188, 222

Adams, Henry 224

Agamben, Giorgio 151

Alaric 105, 108, 150, 196

Alexandre 141-142, 148, 330

Alexandre VII 189

Allen, William 251

Anaximandre 18-19

Anders, Günther 268-270, 272, 315, 319

Antéchrist 63, 245

Antichrist 63, 108, 115, 122-123, 137-138, 145-146, 149-150, 152, 172, 195-196, 199-200

Antiochos Épiphane 44

Antiochos IV 38, 43-44, 49, 62, 67-68, 141-142, 145-146, 149, 200, 321

Apollon 35

Arendt, Hannah 13

Aristote 17, 19, 21, 225, 248-249, 329

Auguste 103-104, 106, 120, 148, 151

Augustin 11-12, 17, 20-21, 53, 70, 74, 80, 85, 98, 102-103, 105-106, 108-116, 122-123, 131, 134, 138, 147-153, 155, 163-164, 169, 173, 177, 180-181, 184, 198, 201, 204, 210, 213, 222, 325-326, 329

Bacon, Francis 227

Balzac 264

Bandarra 179

Barberousse, Frédéric 152

Barruel, abbé 235

Barthes, Roland 238

Baruch 32, 48, 50-51, 54, 88

Beckett, Samuel 258, 272-273

Bède le Vénérable 85, 98, 105, 119, 121-125

Benjamin 55

Benjamin, Walter 259-260, 323

Benveniste, Émile 86

Berthelot, Marcellin 309

Bezos, Jeff 295

Birks, John 271

Bloy, Léon 256

Blumenberg, Hans 34

Bodin, Jean 171-174, 220

Bomsel, Olivier 15

Boniface VIII 92, 195

Bossuet 30, 96, 135, 171, 174, 180-182, 195-196, 199, 201-203, 207, 209, 226, 235, 239

Braudel, Fernand 274, 277

Buffon 14, 199, 206-211, 213-214, 218-219, 231, 257, 299, 303-304, 307-308, 322

Burke, Edmund 235

Caïn 109-110

Camus, Albert 258, 266

Cassiodore 105

Écrops 102

Certeau, Michel de 14, 77

Césarée 101

César, Jules 90, 125, 149, 190

Chakrabarty, Dipesh 15, 305, 309, 322-323

Charlemagne 150, 157, 180, 226

Charles-Quint 160

Chartres, Bernard de 158, 178

Chateaubriand 193, 235-236, 244, 330

Chavignolles, curé de 218

Chenu 134

Christ 65, 74, 88-89, 92, 99, 102-103, 106, 108, 112, 114-115, 119, 121, 124, 126-127, 130, 138, 145, 156, 159, 169, 176, 178, 191, 193-195, 200, 227, 238

Christine de Suède 186

Christos 93

Cicéron 168

Cohen, Daniel 298

Colomb, Christophe 171

Combes, Émile 250

Comolli, Jean-Louis 292

Condé, prince de 186

Condorcet 197, 206, 211-215, 219, 222-223, 232, 237, 243, 249, 257, 261, 263, 304, 307-308

Condorcet, Mme de 212

Conrad III 152

Constantin 84, 101, 104, 153-154, 156, 204

Crutzen, Paul 271, 301-302

Ctésias 142

Cuvier, Georges 217-218

Cuvillier, Elian 65

Cyrille d'Alexandrie 123

Cyrille le bienheureux 123

Cyrus 38, 44, 78, 97

Daniel 38, 42-46, 48-51, 54, 62, 66-69, 93, 97-98, 105, 107, 110-111, 114-115, 141-149, 151, 154, 171-174, 177-179, 199-200, 203, 321

Dante 136

Darius 103, 120, 141

Darwin, Charles 214-218, 231, 307

David 112, 164

Declerq, Georges 124

de Gaulle 269

Delmas-Marty, Mireille 288

De Martino, Ernesto 127, 257-258, 263, 316

Denys 64, 124-125

Denys d'Halicarnasse 143

Denys le Petit 117, 123, 190

Diderot 312

Dioclétien 123-124

Don Pedro II 251

Dupront, Alphonse 280, 286

Dupuy, Jean-Pierre 314-315

Durand, Guillaume 91

Eichmann, Adolf 265, 289

Einstein, Albert 252

Éléazar 29

Élie 39, 42-43, 52-53

Elmire 182

Épicuriens 35

Érasme 160

Ératosthène 148

Eschyle 24

Esdras 38, 42, 44-46, 50-51, 54, 67

Estragon 272-273

Étéocle 24

Europs 102

Eusèbe de Césarée 52, 64, 95-97, 99-105, 108-111, 117, 120-121, 149, 152, 168, 189-191, 198-199, 201

Ève 99, 187

Ézéchiel 30, 48

Febvre, Lucien 159, 253, 257

Flaubert 217

Flore, abbé de 135, 177

Flore, Joachim de 135-138, 148, 155, 165, 175-176, 179, 220, 246, 299

Flusser, David 142

Foucault, Michel 274

François 326

Freising, Otton de 152, 154-155, 159, 165, 177, 179, 204

Gabriel 67, 145

Gaïa 18

Galates 59

GALISON, Peter 252

GAUCHET, Marcel 285

GODOT 273

GOETHE 226

GOULD, Stephen Jay 216, 218

GRAFTON, Anthony 190, 192

Greenwich 251-252

GRÉGOIRE LE GRAND 137, 156

GRÉGOIRE VII 156

GUIZOT 238

HAMILTON, Clive 309

HAVELBERG, Anselme de 133-134, 155, 158-159, 165-166

Hébreux 38

HÉCATÉE DE MILET 94

HECTOR 143

HEGEL 19, 232, 239

HÉLOÏSE 158

HÉNOCH 42-43, 47-50

HÉRODOTE 94, 142, 148

HÉSIODE 86-87, 103

HIPPOLYTE DE ROME 95

HIRSCH, Thomas 15

HOLLANDE, François 278

HOMÈRE 103

HUGO, Victor 223, 300

HUTTON, James 216

Ignace d'Antioche 90

Irénée de Lyon 145

Isaïe 103, 171, 177-178

Isidore de Séville 105, 113

Israël 146

Jambet, Christian 15

Jameson, Fredric 312

Janus 106

Jaspers, Karl 267, 306, 323

Jaurès, Jean 281

Jean 42, 53, 63-65, 67-71, 73-75, 78-80, 114, 118, 137, 145, 178, 196, 199, 203, 238

Jean IV 175, 179

Jean XXIII 291

Jean Baptiste 39, 52-53, 176-177

Jean le Baptiste 118, 176

Jean-Paul II 292

Jérémie 48, 67, 144-145

Jérôme 95, 104-105, 108, 111, 121, 145, 151

Jésus 34-37, 39-41, 50-55, 65-69, 71, 76, 78-81, 83, 93-95, 97-99, 102-103, 117-119, 121, 145-146, 149, 164, 178, 204, 220, 244, 247-249, 326

Jésus-Christ 102, 116-117, 125, 137, 149, 168, 176, 191, 203, 234

Jésus Messie 43, 53, 55-56, 58-60, 67, 73, 77, 79, 147

Jonas, Hans 314-315

Josèphe Flavius 95

Joyce, James 254

Juglar, Clément 240-241

Julius Africanus 95-99, 103, 111, 121, 185

Justin 77

Justinien 84, 151

Kant 267

Klein, Étienne 197

Koselleck, Reinhart 225-228, 278

Kronos 18

Kurzweil, Ray 298-299

La Peyrère, Isaac 186-189

Labrousse 242

Lamourette 234

Landes, Richard 100, 113

Langevin, Paul 266, 270

Lanzmann, Claude 289

Larousse, Pierre 230-231

Latour, Bruno 311-312, 316-318, 321-322, 325

Le Goff, Jacques 91

Lenclud, Gérard 15

Lénine 283

Lévi-Strauss, Claude 274

Liebknecht, Karl 232

Loth 38

Louis XIV 211

Louis XVI 242

Lovelock, James 318

Lubac, Henri de 136, 299

Luc 38, 40, 50, 118, 121

Lucrèce 170, 210, 304

LUTHER, Martin 156, 159-160, 170-171, 200, 227

LYCURGUE 234

LYELL, Charles 216-218

LYSIPPE 23

MACBETH 254

MACHIAVEL 167, 182

MAISTRE, Joseph de 235-236

MALLARMÉ, Stéphane 14

MANÉTHON 191-192

MANUEL, Frank 197, 200

MAP, Gautier 165

MARC 50-51, 53-54, 78

MARCELLIN 105, 131

MARCION 39

MARROU, Henri-Irénée 257

MARX 231, 259

MATTHIEU 50-51, 118

MAXENCE 84

MEAUX, évêque de 180

MÈDES 108

MEIRIEU, Philippe 285

MÉLANCHTHON 171

MENDELSOHN, Daniel 289

Messie 39, 59-60, 66, 77, 93, 131, 186, 188, 260, 326

MICHELET, Jules 238, 245, 332

MOÏSE 36-37, 44, 47, 92, 94, 97, 102-103, 120, 131, 147, 176-177, 187-188, 192, 199

MOLIÈRE 182, 184

MOLTKE VON 251

MOMIGLIANO, Arnaldo 142

MONGIN, Olivier 15

MONTAIGNE 167

MONTANUS 65

MORAVIA 258

MORRISSEY, Robert 15

MOUNIER, Emmanuel 267-268

NABUCHODONOSOR 37, 43, 67, 141, 173, 178, 200

NAPOLÉON 233, 239

NEHRU 253

NÉRON 76, 115

NEWTON, Isaac 195-200, 202, 216, 227, 250, 252

NIETZSCHE, Frédéric 255-256

NINOS 102, 110, 121

NORA, Pierre 15, 289

NOVALIS 230

ŒDIPE 24

ORGON 182

ORIGÈNE 64, 96, 101

OROSE 105-108, 111, 123, 149-153

OTTON III 157

OURANOS 18

OZOUF, Mona 235

PAPON, Maurice 265

PASCAL, Blaise 159, 182-184, 193, 223

PATMOS, Jean de 66

PAUL 37, 40-41, 53-63, 66, 68-70, 72, 76, 78-80, 93, 104, 110, 114-115, 128, 130-131, 147, 156, 246, 293, 318

PÉGUY, Charles 48, 231, 318

PERRAULT, Charles 221

PÉTAU, Denis 193-195, 198

PÉTRARQUE 169

PHILALETHES 189

PIE IX 204

PLATON 19, 22, 94, 169, 329

POINCARÉ, Henri 251-252

POLYBE 143

POLYNICE 24

POMIAN, Krzysztof 11-12

POSIDIPPE DE PELLA 23

POTESTÀ, Gian Luca 135

PRIAM 143

PROMÉTHÉE 245

PROUST 21

PTOLÉMÉE 29

PYRRHUS 305

QOUMRÂN 42

RÉMUS 110

RENAN, Ernest 219, 231, 244-249, 309

RHÉA 18

RICHARD CŒUR DE LION 137, 176

RICŒUR, Paul 21, 49, 86, 228

ROBESPIERRE 226, 283

ROGER, Jacques 207-208

Romains 188

ROMME, Gilbert 234

ROMULUS 110

ROQUENTIN 258-259

ROSA, Hartmut 278-279

ROUSSEAU 222

ROVELLI, Carlo 12

ROYER, Clémence 214-215

SALOMON 120, 199

SAMOSATE, Lucien de 35

SARTRE, Jean-Paul 258, 266-268

SATAN 72, 76

SATURNE 18, 90

Sauveur 110

SCALIGER, Joseph Juste 96, 103, 185, 189-191, 193-194, 198

SCHILLER 232

SCHMITT, Carl 63, 151, 154

SCHMITT, Jean-Claude 89

SCIPION L'AFRICAIN 143

SEDGWICK, Adam 216

SÉMIRAMIS 121

SERRES, Michel 271-272

SÉVÈRE, Alexandre 96

SLEIDAN 171

SOCRATE 248-249

SOUBIROUS, Bernadette 204, 313

Spengler, Oswald 232
Spinoza 186
Staline 253
Stengers, Isabelle 318
Stoïciens 35
Strabo, Walahfrid 132
Streeck, Wolfgang 277
Strouma, Guy 15

Tacite 182
Tartuffe 182
Tatien 97
Taubes, Jacob 65
Tertullien 89, 131, 151
Théoctiste 246
Théodose 84, 150
Thierry, Augustin 238
Thucydide 25, 143
Thunberg, Greta 313-314
Tibère 103, 118, 120
Tite-Live 167
Titus 38, 43, 103
Tocqueville, Alexis de 225, 281
Trier, Lars von 312
Tryphon 77

Ulysse 10
Ussher, James 191

VALENS 104

VALÉRY, Paul 9, 14, 105, 257, 306, 331

VARRON 148

VERNANT, Jean-Pierre 15, 18

VEYNE, Paul 84

VICO 245

VIEIRA, António 154, 174-179, 186, 189, 193, 220

VIRGILE 109

VLADIMIR 272-274

VOLTAIRE 201-202, 206, 211, 232

WIEVIORKA, Annette 289

YAHVÉ 43

ZACHARIE 178

ZALASIEWICZ, Jan 302-303, 310

ZARATHOUSTRA 256

ZEDONG, Mao 253

ZEUS 18, 23-24, 86

© *Éditions Gallimard, 2020.*

Éditions Gallimard
5 rue Gaston-Gallimard
75328 Paris
http://www.gallimard.fr

DU MÊME AUTEUR

Aux Éditions Gallimard

LE MIROIR D'HÉRODOTE. ESSAI SUR LA REPRÉSENTATION DE L'AUTRE, « Bibliothèque des histoires », 1980, et « Folio histoire », 2001 (édition revue et augmentée).

MÉMOIRE D'ULYSSE. RÉCITS SUR LA FRONTIÈRE EN GRÈCE ANCIENNE, « NRF Essais », 1996.

ÉVIDENCE DE L'HISTOIRE. CE QUE VOIENT LES HISTORIENS, « Folio histoire », 2005.

LA NATION, LA RELIGION, L'AVENIR. SUR LES TRACES D'ERNEST RENAN, « L'esprit de la cité », 2017.

Chez d'autres éditeurs

LE XIX^{e} SIÈCLE ET L'HISTOIRE. LE CAS FUSTEL DE COULANGES, PUF, 1988.

PIERRE VIDAL-NAQUET, UN HISTORIEN DANS LA CITÉ, avec Alain Schnapp et Pauline Schmitt-Pantel, Paris, La Découverte, 1998.

DES SCIENCES ET DES TECHNIQUES, codirigé avec Roger Guesnerie, EHESS, « Cahiers des Annales », vol. 45, 1998.

LES USAGES POLITIQUES DU PASSÉ, avec Jacques Revel, EHESS, 2001.

RÉGIMES D'HISTORICITÉ. PRÉSENTISME ET EXPÉRIENCES DU TEMPS, Éd. du Seuil, 2003.

ANCIENS, MODERNES, SAUVAGES, Galaade, 2005.

VIDAL-NAQUET, HISTORIEN EN PERSONNE, La Découverte, 2007.

CROIRE EN L'HISTOIRE, Flammarion, « Champs », 2013.

PARTIR POUR LA GRÈCE, Flammarion, 2015.

FRANÇOIS HARTOG

Chronos

L'Occident aux prises avec le Temps

Omniprésent et inéluctable, tel est *Chronos*. Mais il est d'abord celui qu'on ne peut saisir. L'Insaisissable, mais, tout autant et du même coup, celui que les humains n'ont jamais renoncé à maîtriser. Innombrables ont été les stratégies déployées pour y parvenir, ou le croire, qu'on aille de l'Antiquité à nos jours, en passant par le fameux paradoxe d'Augustin : aussi longtemps que personne ne lui demande ce qu'est le temps, il le sait ; sitôt qu'on lui pose la question, il ne sait plus.

Ce livre est un essai sur l'ordre des temps et les époques du temps. À l'instar de Buffon reconnaissant les « Époques » de la Nature, on peut distinguer des époques du temps. Ainsi va-t-on des manières grecques d'appréhender *Chronos* jusqu'aux graves incertitudes contemporaines, avec un long arrêt sur le temps des chrétiens, conçu et mis en place par l'Église naissante : un présent pris entre l'Incarnation et le Jugement dernier. Ainsi s'engage la marche du temps occidental.

On suit comment l'emprise du temps chrétien s'est diffusée et imposée, avant qu'elle ne reflue devant la montée en puissance du temps moderne, porté par le progrès et en marche rapide vers le futur.

Aujourd'hui, l'avenir s'est obscurci et un temps inédit a surgi, vite désigné comme l'Anthropocène, soit le nom d'une nouvelle ère géologique où c'est l'espèce humaine qui est devenue la force principale : une force géologique. Que deviennent alors les anciennes façons de saisir *Chronos*, quelles nouvelles stratégies faudrait-il formuler pour faire face à ce futur incommensurable et menaçant, alors

même que nous nous trouvons encore plus ou moins enserrés dans le temps évanescent et contraignant de ce que j'ai appelé le présentisme ?

F. H.

François Hartog, directeur d'études émérite à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS), a mêlé étroitement dans son œuvre l'histoire intellectuelle de la Grèce antique, l'historiographie et l'étude des formes historiques du rapport au temps. Son livre* Régimes d'historicité *(Éditions du Seuil, 2003) a largement contribué à imposer le « présentisme » comme la forme contemporaine de l'expérience du temps.

Cette édition électronique du livre
Chronos de François Hartog
a été réalisée le 10 septembre 2020 par les Éditions Gallimard.
Elle repose sur l'édition papier du même ouvrage
(ISBN : 9782072893070 - Numéro d'édition : 365762).
Code Sodis : U32288 - ISBN : 9782072893100.
Numéro d'édition : 365765.

Ce document numérique a été réalisé par Nord Compo